民國叢書

第三編

·19·

政治·法律·軍事類

歐洲政治思想史

高一涵編

上海書店

歐洲政治思想史

卷上

高一涵編

Peking University Series

HISTORY OF POLITICAL THOUGHT IN EUROPE

PART I

BY

KAO I HAN

1st ed., Jan., 1923 3d ed., June, 1926

Price: $0.90, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

中華民國十二年一月初版
中華民國十五年六月三版

(北京大學叢書)歐洲政治思想史(三冊)

(上卷定價大洋玖角)

(外埠酌加運費匯費)

編著者 高一涵

發行者 商務印書館

印刷所 商務印書館 上海北河南路北首寶山路

總發行所 商務印書館 上海棋盤街中市

分售處 商務印書分館 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江 濟南 太原 開封 西安 南京 杭州 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 九江 漢口 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南 貴陽 張家口 新嘉坡

一九一五沈

本書據商務印書館1926年版影印

自序

研究思想史本來就是一樁難事，而研究政治思想史尤其是一樁難事。爲什麼呢？因爲：

(一)研究社會科學和研究自然科學不同。自然科學祇能以事實變理想，不能以理想變事實；社會科學却能以理想變事實，不能以事實拘理想。就因爲政治思想可以變更政治情狀，所以政治思想家對於同一問題，各人有各人的見解，各人有各人的解決方法，後來便生出議論紛歧的結果。

(二)自然界的變遷進化大概都有事實可見；獨人事界的變遷進化，由於事實者很少，由於心理動作的地方很多。故別種科學在十八世紀以前，都已成爲科學，獨社會學發達在自然科學之後，多半要仿照研究自然科學的方法去研究他，纔有點頭緒。歐洲直到十九世紀纔成爲創造政治科學的時代，故從前

所有的政治思想，都不大合乎科學的律例。——因爲這兩層原因，所以常常使研究政治思想史的人發生許多困難。

但是凡事有因必定有果，有果也必定有因。譬如太空中一片浮雲浮沉捲舒，好像是很能自由；可是用科學的方法研究起來，浮沉舒捲都不能離開因果的關係。因爲浮雲遇着熱纔上，遇着冷纔下，受空氣迴旋之力纔舒捲。因爲有浮沉舒捲的因，纔有浮沉舒捲的果，並不能夠自由自便的。

政治思想也是這樣。無論那一國那一時代的政治思想怎樣紛歧，怎樣複雜，但總有個派別可以找得出，總有個來踪去路可以看得見的。因爲我們所研究的思想衹是有條理有系統的智識，並不是胡思亂想的廢話。所以政治思想史的功用：就在把許多有條理有系統的思想，用科學的方法，找出他的派別和來蹤去路，爲初學的人理出一點頭緒。

大概每種政治思想總都是時勢的出產品，斷沒有一種思想是『無病呻吟』或是沒頭沒尾的從天空中掉下來的。政治思想多半是時勢的寫真或反動，由時勢產

出思想，復由思想造成新時勢；再由新時勢產出新思想，更由新思想造成新時勢。我們如果承認這層道理，便可找出歷史上政治思想變遷進步的蛛絲馬跡。

我以爲研究政治思想史的人可以用科學上分析的方法，尋找每派思想所受的影響。每派政治思想所以結胎成形，都不外下列的三種影響的構精：（一）社會的影響，（二）宗派的影響，（三）個性的影響。

（一）社會的影響　無論什麼樣的超羣出衆的思想家，他的思想總跳不出當時社會實際生活情形的範圍。他的思想的大部分特質，還是社會上的特質；他所以能夠成爲大思想家，就因爲他把他所居住的社會上的傾向，比別人觀察得更清楚；因爲他把他所代表的那時代的真正精神，比別人表現得格外周到。譬如希臘的柏拉圖（Plato）總算是個理想家了，但是他的思想却沒有一處跳出他所居住的社會的歷史和環境。因爲他受了希臘古代土地公有，斯巴達財產私有公用，和克里特（Crete）島生產物公用的影響，所以主張共產主義；因爲他受了希臘那時把奴隸婦女當作財產看待的習慣的影響，所以主張公妻；因爲他受了希臘各國政體循環變

遷的影響，所以主張政變循環的理論。

政治思想家受社會的影響，可從反正兩方面看出。從正的方面受社會的影響，便生出保守當時社會現狀的學說；從反的方面受社會的影響便生出推翻當時社會現狀的學說。例如孔丘生在周朝封建時代，便造出尊卑貴賤等階級的政治學說，以求適應封建制度下的政治生活；老聃也生在這時，看出封建制度下設下許多人的差別，便想根本推翻上下賢愚種種對待的名詞，回復到『無名之樸』的世界。

所以研究政治思想史的人，如果把歷史上各時代的社會生活情形弄清楚了，便可以明白某位政治思想家所以發生某種政治思想的一個原因。

（二）宗派的影響　無論那位思想家，祇要是受過一派學說的洗禮，再除去社會的影響和個性的影響之外，多少總帶點宗派的特質。譬如浩布思（Hobbes）洛克(Locke)盧梭（Rousseau）三個人同是社會契約說家他們一個主張君主專制政體，一個主張立憲政體，一個主張直接的民治政體，主張雖然不同，可是他們却有個根本觀念彼此相同的：就是社會成立由於個人同意的契約。他們抱着這個根本觀念，

隨時運用，遇着無政府的時代，就主張人人同意的擁戴一個專制君主，遇着可以實行憲政的時代，就主張人人可以監督政府的立憲政治；遇着專制主義無路可走的時代，就主張主權在民的直接的民治政體。我們研究政治思想史，如果把每位思想家的派別和師傳弄清楚了，便可以明白各派思想變遷進步的線索。

(三)個性的影響　每位思想家固然是跳不出以上所說的兩種影響的範圍，可是我們仍然不能忘却思想家自己的個性。譬如密爾父子同受邊沁(Beuthan)樂利主義(Utilitarianism)的影響，可是老密爾一生祇在樂利主義的範圍內發揮，小密爾後半生却能跳出樂利主義的範圍外去創作。因爲小密爾自幼就才氣活潑，就帶有批評的天性，遇事喜歡批評；所以他批評樂利主義的結果，便把樂利主義的範圍大大的擴張。我研究政治思想史，如果弄清楚了某思想家的才性，就可以窺見某思想家的特質。

研究政治思想史的人，如果試用這種分析的方法，結果便可把歷史上很雜亂的政治思想，理出一條路線，使人家一目了然。

我這本歐洲政治思想史本想照着這個目標做去，可惜我的學力不夠，不能達到這個目的。自初着手到現在，曾經修改過多少次，但總是不能教自己滿意。不過這本書中沒有一處是我個人特創的見解，多是根據各種參考材料而來的。第一編多根據白爾克(E Barker)的希臘政治學說，第二編和第三編多根據加萊爾(Carlyle)的歐西中古政治學史，此外也略微採用亶林((Dunning)的政治學史和韋羅貝(Willoughby)的古代政治學史。因爲是採集各家的著作而成的，所以在壞的方面，這部書沒有特出的所在；在好的方面，却比較憑着個人臆想做成的稍爲可信。

此書深感謝胡適之先生替我校正一遍，可惜倉卒出版，事先沒有得到研究政治學史的專家張奚若金岳霖兩先生的指正，祇得於出版後再行請示了。

民國十一年十月

高一涵

歐洲政治思想史目錄

第一編　希臘政治思想史

第二編　羅馬政治思想史

第二編　中古政治思想史

歐洲政治思想史

第一編　希臘政治思想史

第一章　希臘政治哲學發生時代

政治哲學一定要發生在政治生活紛擾不堪的時候。如果政治生活可以平平安安的過得去，那麼人人祇要照着原來的風俗習慣，守着祖先留傳下來的老法子做事便夠了；對於當時一切制度自然用不着批評的。等到政治生活擾亂，他們便不得不用心思費氣力來討論討論。照這樣看來，政治思想的發生，必定在政治生活已經陷入困難的時候。到了這個時候，環境已經變遷，原來的風俗習慣，和祖先留傳下來的老法子，都發見了不能適應當時需要的缺點；既看見他不能適應當時需要，便不得不研究他的缺點究竟在什麼地方？研究用什麼方法可以補救？如果認爲不能補救，看有什麼方法可以代替？這一類的批評討論出見的時候，便是政治哲學呱呱墮地的時候。

無論那種學說祇要能殼代表當時的思潮，便不是憑空結撰；眼前必然有個對象，身後必然有一種背景由此結胎，便成爲一種學說。政治哲學的對象和背景便是當時政治社會的情形，和時勢思潮的狀況。因爲政治情形的擾亂是發生政治哲學的原因，故政治哲學的發生，不但在有了政治制度之後，並且還在政治制度成爲困難問題之後。

希臘政治哲學發生時候的情形，便是這樣。蘇格拉底（Socrates）柏拉圖（Plato）亞里士多德（Aristotle）諸人的學說都完全是當時政治情形的產兒，和思潮激動的反響。現在當沒有敘述他們政治哲學之先，且敘一敘希臘政治社會的背景，和思想發達的情形。

（一）希臘政治變遷的情形

希臘直到紀元前七百年周桓王二十年纔有信史可說。那時所謂『希臘世界』不過是許多小小的城市，散在希臘半島和地中海的東岸。各城有各城的政體，組織變遷，都不一樣。就他變遷的大概說來，可分爲四個時期：

(A)家長式君主政體(Patriachal Monarchy)時期 希臘未有信史以前、約在紀元前九百年前荷馬(Homer)時代。

(B)寡頭政體(Oligarchy)時期 自荷馬時代到紀元前六五〇年。

(C)專制政體(Tyranny)時期 自紀元前六五〇年到五〇〇年。

(D)民治政體(Democracy)時期 自紀元前五〇〇年到滅亡時候。

希臘最初的君主政體,不過剛剛由家族制度的社會變成政治制度的社會,故政治組織仍不脫家長的範圍。自荷馬到希臘有史時代中間,便是希臘本部許多城市國家由君主政體變成寡頭政體的時代。所謂寡頭政體便是少數有錢財的富人獨占的政治。這是亞里士多德說的。所以變成寡頭政治的原因:(一)因爲當時政權多集中在富豪手裏,這些一年一換的行政官漸漸把世襲君主的大權盜來了;(二)因爲市民的資格非常限制,那些被征服的人,由殖民地移來的人和一般貧窮的人,都沒有參政權;(三)因爲當時各城市都有反對世襲君主專制的傾向,互相仿傚,這一城推翻君主,那一城也趕了皇帝。這便是希臘君主政治所以漸漸變爲寡頭政治的原因。

寡頭政治行政上暴厲恣睢,自私自利,在所不免,因此便惹起一般人民反抗。又

因伊奧寧族諸城(Ionian Cities)希臘人種原分四族：（一）Achaeans（二）Ionians（三）Dorians（四）Aeolians。雅典便是Ionians的代表，斯巴達便是Dorians的代表商業很盛，商業階級的知識財產逐漸增加。對於寡頭政治遺傳上的基礎，已經發生疑意，寡頭政治自身又發見出來許多道德上的腐敗。有些野心家便乘這個機會，大施手腕，爲人民盡力打破寡頭政治，得了人民的信賴，便把政權弄到手中，變成一種專制政治。但是希臘的專制君主並不像羅馬一樣，不過是野心家做了『因緣際會』的僭主，並不是違反古代習慣法律，暴厲自恣的暴君。但是在酷愛自由的希臘民族之上，建設這種僭主政治，實在不大容易。所以專制政治的時期最短，不過百五十年，便被人民推倒了。

打破專制政治之後，各市的政治大概生出兩種趨勢：在多尼寧族城市（Dorian Cities）多恢復從前的寡頭政治；在伊爾寧族城市便趨嚮平民政治。但是恢復貴族政治的城市總居少數，便是恢復也不過多數與少數競爭。實行平民政治諸市也是這樣。所以自從第五世紀直到希臘滅亡，都是平民政治和貴族政治衝突的時代。國外有波斯年年侵擾，國內又有爲保守黨佔據的斯巴達稱霸，對於雅典的平民政

治，意見上發生許多衝突。因此，希臘政治便發生一種紊亂的情形；這種紊亂的情形便是產生紊亂思想的種子。

（二）希臘思想紊亂的狀況

希臘的初民，也同別國一樣，在神祕自然界中過了多少年的生活；直到紀元前第六世紀還沒有科學的思想發生。哲學思想到皮塞高（Pythagoras）（大約紀元前五八〇年生、五〇〇年死。）學派發生之後，大家對於那些建築在專斷的神祕的基礎之上的社會制度纔發生一種批評的研究。當初不過祇研究事物的世界，後來便應用這個方法來研究人類的思想精神。一般哲學家到了此時，遂討論人生意義，分析人與人，和人與宇宙的關係。又拿倫理觀念來論究現在社會政治情形，便成了倫理的國家觀；因為倫理的國家觀又惹起了是非善惡標準的問題。這個問題，便是希臘哲學家終身辯論的事業。

希臘哲學思想所以這樣發達，大概有幾層原因：

第一政體變亂的影響　希臘各城除了斯巴達一城政權為斯巴坦人(Spartans)

獨占，（斯巴達社會共分三個階級：(一)斯巴坦專掌政權。(二)皮尼奧高(Perioikoi)專營工商各業，亦有政權。(三)海羅瑟(Helois)這一階級永遠壓在底下，專做農奴的事體，沒有政權。）；始終保存貴族政體外，別的城市大概都由君主政體變到貴族政體，由貴族政體變到專制政體，再由專制政體變到平民政體。從紀元前六世紀到四世紀——從梭倫(Solon)（希臘七聖之一，紀元前六三八年—五五九年。）至柏拉圖亞里士多德——都是貴族平民互爭政權的時代。當時有許多城市突然變成平民政治，貴族雖然失掉政權，因為家世財產的關係，在社會上還很有勢力。平民雖然在法律上得到政權，但是家世財產知識的勢力仍然比不上貴族。所以韋羅貝(W. W. Willoughby)說：

> 跟着政治成功，便來了政治的危險；跟着平民政治進步，便來了行政方法的退步，外交的知識缺乏，對外方策不定；跟着哲學思想發展，便來了社會的倫理的無政府理想。新理想新政制發生，引起雅典人民道德墮落，愛國心衰退：這便是爭論的問題。當時普通觀念便是第五第四兩世紀發見雅典一部分政治上倫理上顯然共見的衰頽。（古代政治學史第七十頁）

可見得當這個新理想新制度發達時期，便是遺傳的風俗制度道德倫理根本

動搖的時期。又兼各城制度不一，有許多材料可供學者研究比較。研究比較的結果，便不得不取一種批評的態度，假定一個理想的主張。要問國家真實的意義，要想出一個最好的國家模型。你爭我辯，你是我非，這便是當時思想紊亂的第一個原因。

第二民治盛行的影響 雅典各市的政權最初祇歸一小階級貴族(Eupatridae)執掌，行政重要的主體，便是每年選出九人團體的執行官（Archons）和因議會地方得名的元老院（Areopagus）兩個機關。後來又設立一個總包自由市民在內的平民議會，（Ekklesia）來選舉執政官；又設一個四百人的議院，決定平民議會召集日期和決議事項，並監督平民議會所發布的條例執行。這時雅典的政權已經漸漸由貴族轉到平民手中去了。到了民政盛行的時代，又設五百人的議會和那用抽籤的方法，從全體市民中選出五千人分作十班的人民法廷，叫做 Dikasteries；把古代執政官和元老院的政權通同收沒去了。這是政治上的關係。再說社會上的關係：從前雅典各市的貴族政體都設在地主和農奴之上；那些無產階級，因爲經濟迫壓，也沒有希望和興趣同有錢的人來爭政權。後來因爲同外國通商，遂發生一種商業的

有產階級。原來的地主，也因經商，飽嘗外國的思想，漸漸出來主張維新。這時政體已變爲民治，要想以自己的能力奪取權勢，非長於政治議論不行，所以舌辯同理論竟變成政治家唯一的武器。白爾克(E. Barker)說：『平民政治自身便是尙辯論的政府。這種政府是「以言論」組成的，萬事都交付「以這個敏捷的思想打倒那個」的爭論場中去決定』（希臘政治學理第四頁。）可見得希臘的民治政府便是市民自由辯論的戰場，這個自由辯論的戰場便是思想紊亂的產母。

第三　波斯戰爭的影響　波斯戰爭（自紀元前五〇〇年到四七九年。）所以在希臘制度上發生極大變化，都因爲在思想上發生極大變化的原故。這種防衛民族的大戰，抵禦『野蠻人』的大戰，便是給希臘人思想自由的最大衝動，便是給希臘的民族自覺個人自覺的最大動機。亞里士多德說：

> 波斯戰爭之後，希臘人誇耀他們功績，人的範圍推得更廣。他們得到一切知識做他們的領域，沒有限制，但求格外廣博的學修。

可見得大戰爭之後，希臘思想的趨勢便從遺傳的宗教的神祕世界，跳進創作

的自信的人事世界。戴非(Delphi)神的所在地方。的勢力彷彿無形取消。大家都覺悟救出希臘危險的『是人類不是上帝。』人本主義便起來代替宗教。所以蘇福克爾(Sophocles)希臘詩人、紀元前四九五年生、四〇六年死。的詩說『一切最強的東西之中沒有再比人强。』這種打破迷信神力歸到信賴人力的趨嚮，當然要生出『個人主義』和主張『人爲萬物準則』的『哲人派』(Sophists)的思潮。

綜看以上三種原因—政體變亂，民治盛行，波斯戰爭—便知希臘當這個時代正是思想脫胎換骨的時期。這派哲人都以辯論爲事，所以日本譯哲人派爲詭辯派很像中國老子少正卯鄧析一流人物，『專以絕仁棄義』『絕聖棄智』，『飾衺熒衆』『反是獨立』『操兩可之說，設無窮之辭』爲事；又像墨氏之徒『倍譎不同』好以『堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應，』一樣。哲人的派別很多，最有名的，大概有下列幾種：

(A)文法家　辨論言語起源的根本問題，研究他是人性創造的，或是天然生成的？

(B)邏輯家　辨論『異』『同』的觀念，和『論斷』的性質。

(C)修詞學家　如高捷士(Gorgias)之流，講究辯學，因為這是青年政治家最需要的。

(D)道德論家或政治論家　因為道德和政治是與人人有關係的。

此外更有些是稗官野史家，有些是神智學家，有些是生理學家；他們的議論，有的樂觀，有的懷疑，有的為舊道德辯護，有的為暴君辯護，有的為法治辯護。即如愛里斯的霍皮士(Hippias of Elis)又是詩人，又是算學家，又是神秘家，又是道德家，又是研究音樂家，又是美術的賞鑑家，又是雄辯的著作家。這些哲人多不是希臘本部的人，如高捷士是從西西里(Sicily)來的，蒲魯德高(Protagoras)是從阿樸德納(Abdera)來的，索謝馬秋(Thrasymachus)是從查士敦(Chalcedon)來的，蒲魯底克(Prodicus)從錫奧斯島(Ceos)來的。他們因為希臘是知識中心，所以都從四面八方趕到，做第一流專門教師，拿舌辯和實練教人。照這樣看來，希臘這時的世界，真是個『五方雜處』『邪說橫行』的世界！蘇克拉底柏拉圖等守舊派痛恨他們，也同中國孔丘孟軻等痛恨少正卯和楊朱墨翟一樣。這種反動的結果便成就蘇氏柏氏一派、

的哲學。

(三)希臘早年的政治思想

希臘早年政治思想,要以荷馬(Homer)(荷馬的生年月日不能確定、據近代學者考訂、大概是紀元前一一〇〇年到九〇〇年中間的人。)爲起首的人。荷馬很相信『帝王神權說』以爲王是天帝(Zeus)的子孫,故有神權。他說:

多數統治並不是好事;祇要一個首領,由神給他權力,以便統治。(見Iliad詩中)

到了海籥(Hesiod)(紀元前七〇〇年前後的人。)政治組織漸漸成爲貴族政體,但神權說仍然大盛。他說:『王是對於神負責任的,如果王和貴族不行正道,必遭天罰。』可見得這個時代政治思想剛剛從迷信之中見出一點雛形出來。(海籥當紀元前七世遊歷希臘、已做詩痛寫平民的苦狀、很足以引起改革社會的思想。)

後來商業漸漸發達,希臘人多和海外鄰國通商,國內便生出貧富兩種階級。財產權力盡在富豪階級手中,貧民的生計上遂大受迫壓。所以亞里士多德批評那時社會狀態說:

那時政制祇作寡頭政治的保障平民連小孩子都做富貴人家的奴隸；耕種富家的土地，不過僅得收穫的六分之一罷了。如果不繳納上去，不但土地牛羊都被沒收，便連小孩子也要拿去做抵押。一切借債，都要拿人身作抵押品。且因絕對的不給平民的參政權，遂漸漸發生生計的危險。平民什麼也沒有，連什麼也不給他們。

照亞氏這一段話看來，可見得希臘當紀元前六百年的時候，貴族因爲有執政的權力，越弄越富；平民因爲沒有參政權，越弄越窮，連人的身子都做了抵押品了！當時經濟何等危急，平民生活何等困難！這種危急困難的情形便逼着梭倫出來做了一番經濟改革憲法改革的空前的事業。

梭倫的政治理想：便是建築『社會的平等』他的着手方法：便想把貧富分離的國家，造成貧富均等的國家。一方面限制富者使用財力的範圍，一方面改善窮人的生活。把窮人拿身體作抵押的借債一律取消，並禁止借債人以身體作抵押品。解放農奴，使他們自由耕種，不做土地的附屬品。又給外國人的機會，讓他住在亞特加

(Attica)拿工業來引導平民，使平民於農業生活而外，更可做工業商業的生活。又定下土地所有權的限度，和用『節用律』(Sumptuary laws)來限制富人濫用錢財的權利。但是梭倫的經濟改革並不是均貧富的政策，不過是一種消極的調和政策。所以他說：

我並不是想奪取富者的財物，是想使富者與貧者調和。這是我當然有的權利義務。

梭倫的憲法改革，也是貴族和平民並重。但他雖然不以家庭的資格爲參政權的標準，卻以財產多寡爲參政權的標準。照財產多寡，分人民爲四個階級。第一階級有被選爲執政官的權利，第四階級祇有選舉權，並無被選舉權。又設下四百人的議會，從第一第二第三各階級中選出議員，第四階級不得參與。對於司法也把權限擴張了許多，使他得直接監督行政官。梭倫的憲法改革本是想使貧富階級的政治權力，調劑平勻，不讓一階一級獨占過去。且看他說：

我給人民這種權力，各當他們的本分。既不少給，也不過分的多給。我很注意，恐

怕教有勢力有財產的人平白無辜的受苦。我對於貧者富者一體保護，不想使那一部分誤占優勝。

他這種調劑均平的用意很可欽佩，可惜他的建設仍然脫不掉以富人爲政治中心的弊病，結果貴族的權力仍然大盛，不久又生出階級的戰爭。

希臘人從前祗跟着古代習慣走，道德法律都從古代宗教的教義和儀節而來的。到了紀元前五六世紀的時候，希臘人對於祖先傳下來的宗教道德法律都有一點懷疑了。想研究人類行爲的標準，到底是遵照天然的法則，或是由於人爲的法則。皮塞高出來成了一個學派，把個人間的道德法律怎樣設立，社會與個人有怎樣的關係，政治上規則道德怎樣制定，……種種問題拿來重新研究。皮氏是幾何學大家，故說宇宙本體是『數』(Number) 不是物質更拿數的原則來解釋『正義』(Justice) 說：『正義便是一個數，是一個數自乘起來的自乘數。』他的意思就是說自乘數是由於相等的數乘將起來的，故自乘數完全調勻。如果『正義』同自乘數一樣，那麼，正義的基礎便建築在以同等分子組成的國家的觀念上了。換句話說正義的政

治社會，必定要由平等的分子建設起來；如果侵佔他人的本分，便失掉公平，喪掉政治社會的道德了。這種正義的觀念便是當時社會生活不公平的反響。後來柏拉圖、和亞里士多德的正義觀念都受皮氏的影響很多。

紀元前第五世紀，希臘思想發生極大的變動。從前祇研究自然現在纔研究人性；從前祇有自然現象的臆說現在纔有脫離自然現象臆說的政治思想；從前以為道德法律國家是天然生成的，現在纔曉得道德法律國家是人類創造的。這種思潮都是受交通頻繁民治盛行，波斯戰爭和皮塞高主觀的哲學，海來克里特 (Herac-litus) (紀元前五三五—四七五年.) 自然變化觀念的影響。(海來克里特說宇宙是時時變遷的，譬如我們臨流洗足、抽足再入流水、水已變更、不是從前的水了。他又說政治的原動力在於共同的理智。) 因為那時有這些空氣，所以纔養成以『人類為萬物的準則』的個人主義，或無政府主義的哲人派。

哲人派人數很多，主張很不一致；但是多數的意見，總想打破現狀，推翻從前的宗教道德習慣法律，注重到個人私利。不過他們之中，有的主張專制，有的主張平等，有的注意快樂，有的注意自由罷了。他們在歷史上既可算是第一次主張『個人主

義』的，又可算作第一次主張『政治契約說』的。他們以爲『政治社會並不是天然生成的，乃是個人由契約結合起來的。』自然世界是個你爭我奪的世界；因爲這樣，所以纔建設社會防止戰爭，纔由一部分人定下契約，結成一種勢力，來統治別人。國家的建設，不是强者想組成團體來制服弱者，便是弱者想組成團體來抵禦强者。但是無論怎樣，總可由此得到一個斷案：說國家是在個人利益的基礎上，由人工創造的；說人類並不是天然的社會的動物，統治者並不是以公共利益爲目的的。蘇氏柏氏亞氏幾個人的政治哲學，便是受哲人派這種觀念的反響。

蘇克拉底（Socrates）（紀元前四六九—三九九年）的政治思想，比較哲人派要算很守舊的。他以爲人類的天性總以社會的和政治的生活爲主，國家不是由個人意志產生的，乃是上帝或自然的出產品。人類固然是一切的準則，個人的理性固然是一切權力的淵源；但是個人所有的理性，祗是總管一切人類社會國家世界的天理的一部分。故理性爲人類通同有的東西，由理性的動作而發見道德律。道德律是人類幸福的標準。蘇氏哲學是道德的哲學，不像哲人派主張本能的和個人主義的。大概希臘當

紀元前五世紀的時候，國內一切根本動搖，哲人派算那時最有勢力的思想家，他們崇尚個人，打破現狀，自然要惹起保守派的先生們反對。蘇氏柏氏就是這種時代思潮刺激起來的。

以上所說的都是適應當時政治社會情形的背景而發生的思潮。要想懂得柏拉圖亞里士多德的政治學說，一方面須先懂得那時政治社會的背景，一方面又須懂得那時時代思潮的情形——這就是這一章的用意。

第二章　柏拉圖

(一)柏氏略傳

柏拉圖 (Plato) 雅典人，生於紀元前四二八年。(Thilly哲學史說是生於四二七年、又有人說生在四二九年、便是柏尼克里(Pericles)死的那年、此從白爾克(Barker)說。) 他生長在雅典貴族家庭，克尼敗 (Critias) (三十個暴君之一。) 便是他的叔父，在希臘歷史上算是一個有名的暴君。因為門第如此，所以後來竟有人錯認柏氏的家庭大受克尼敗的影響，或錯認柏氏反對雅典民治的偏見，是從家族教育上來的。究竟他的家族還是民黨，不是王黨，與梭倫很有關係，柏氏後來在法律篇

(The Law) 中，主張混合政制，到可說是受家族教育感化的。

柏氏二十歲的左右，便同蘇克拉底來往，學問上受了很大的影響。到紀元前三九九年，蘇克拉底宣告死刑，他便同蘇氏幾位學生逃往美加納 (Megara)，就優克尼 (Euclid)。他在這個時候很同美加納的人往來，把他哲學的基本觀念改變許多。從美加納到色林 (Cyrene) 埃及 (Egypt) 大希臘 (Magna Craecia) 西西里 (Sicily)。在大希臘與皮塞高派交好；他的公共生活，社會交際，文學科學的趣味，都是從皮塞高派學得的。到埃及知道階級分工的價值，後來竟在共和篇 (The Republic) 中極力主張階級分工的政治。到西西里接識底昂里士一世 (Dionysius I.) 極力說專制政體的壞處，因此招忌，他的身子竟被人家賣作奴隸。直到四十歲上下，纔恢復自由，重回雅典。於三八六年，在雅典開設大學院，大收學徒。自此以後，便成了哲學派的首領。（柏氏死在三四七年、一說在三四八年。）

柏氏的計畫想教出一個哲學家出來實行賢哲政治。所以於三六七年再往西西里，去教底昂里士二世，想把他造成一個哲學的君主，把西西里做成理想的國家。

但是連去兩次都沒有成功。自這回試驗失敗，柏氏的理想政治不得不略爲變更；不得不從君主獨裁政體變到混合政制。這就是柏氏法律篇三六一年做的政治家篇的主張。所以和共和篇不同的原因。

(二)柏氏思想淵源

柏氏前半生幾乎全以敍述蘇克拉底的哲學爲事，可見他受蘇氏影響之大。希臘講學的方法是『臆擬法』(Method of Adumbration)，設下模糊影響的比喻，真意隱隱約約，使人不容易明白。哲人派用的是一種『序列法』，把論題依次排列，循一定程序來行口辯。到蘇氏便用一個『辯證法』(Dialectics)，用主客問答體來辯明真理。柏氏把這個方法，看做發展智識的技術。

蘇氏對於政治哲學雖然沒有直接的貢獻；但是他對於思想實在有很大的功勞。在蘇氏之先，萬事都照着習慣經驗去做，不必問他何以要這樣做？到了蘇氏便要問一問『爲什麼』這樣？這是『什麼原因？』這樣一問，便不啻把古代所奉爲天經地義的習慣根本推翻了。蘇氏最痛恨思想界的紛亂，他以爲知識。卽是道德，道德界紛

亂，就因爲知識界沒有是非善惡標準的原故所以柏氏畢生的精力，都用在從思想紊亂之中找出是非善惡標準一件事上。

蘇氏生平最痛恨的是哲人派，他的思想多是受哲人派激刺的反動。所以我們要追究柏氏的思想來源，必定要懂得蘇氏的學說要想懂得蘇氏的學說，又不能不懂得激動蘇氏反響的哲人派中幾種重要的思想。

一、蒲魯德高　前邊說過哲人派思想的大概，現在且說這一派代表人物蒲魯德高的幾種重要的思想。蒲魯德高是一個大教育家。他極力反對希臘舊式的『學堂教育』他說『人是萬物的準則，』這個準則不可不正確；若不正確，便不能度量萬物。因此便注重教育。他的教育的目的：在造出『良好的公民，』在使人能够分別什麼是好的，什麼是不好的。

他說人的道德不是天然生成的，是由知識得來的，是可以教育造成的。他的知識論有三種說法：第一式是『誰見一物，以爲怎樣，便是怎樣，』第二式是『我見物以爲如此，便是如此；你見物以爲如彼，便是如彼，』第三式最著名，是『人是萬物

的準則，有便是有，無便是無，都以人爲準則。』

他說知識並沒有真假之分，祗有好不好之分。譬如我在病中以糖爲苦，不病的人以爲是甜的，祗能說不病的人知識好一點。一切教育祗是要人去掉不好的知識，得到好的知識。

總之蒲魯德高的學說祗是一種尊重個人以個人主觀的區別爲萬物準則的知識論。

二、克尼克士（Callicles）　柏拉圖書中有一個少年哲人，叫做克尼克士，主張一種『强權卽公理』的政治學說。他說：『一切法律都是無能爲的大多數人所造作的。他們的目的全是自私自利。他們用禮法去壓制那些强有力的少數人，以免那些少數强有力的人起來侵奪他們的權利。他們說權術欺人是可恥的事，是不公的事。其實他們所說的「不公，」不過是人類貪多好勝的人情，他們自己無能，故巴不得大家都主張平等。……其實「不公」「不平」乃是天道。强的所得，應該比弱的多些，這纔是天理。無論人類獸類，强的征服弱的，强的享用多於弱的，卽是

公道。……獨有人造的禮法，不但不認這個天理，還要竭力把那些强有力的少年從小就馴服下來，像獅奴馴伏獅子一般天天哄他們道：「你須要知足，你須要公平。」但將來總有一日，有人不肯受這樣壓制，不肯受這種馴伏，咆哮跳出去，推翻一切禮制，推翻一切不合天理的法律。到了那時，如今的奴隸也會大起革命，推倒我們，翻作我們的主人翁，那纔是公道大彰的時候了。』

由克尼克士的話推想起來，可見得那時禮法實在使人不滿意。他這種說法，很可以代表那時想推翻一切現狀的激烈派的思想。

三、索謝馬秋（Thrasymachus）　柏氏書中又有一個少年哲人名叫索謝馬秋。他說：『世界上公道的人最吃虧。你看……政府收所得稅，公正的人定多出些；不公正的人定少出些。再看政界中，那正人盡忠無私去辦公事，卻得不着公家的酬報，還被許多親戚朋友罵他不通人情。那不正的人卻處處受榮譽，恰與正人相反。……

……最不公的是那最大罪人偏享最大的幸福；那些最公正的人卻受最大的苦惱。即如專制暴君强奪他人的財產，把整國的土地產業，佔爲私產，這豈不是大惡！這

種行爲，就是單做一件，若被人知道了，都應該受大罪重罰。做的人，人都稱爲「賊」「盜」「偸兒」等等。——但是那做君主的，不但搶劫財產，還把產業的主人都做成他的奴婢。世上的人不但不駡他罰他，並且恭維他，說他好福氣呀！……故我說不公道的勢力權利還比公道的更大。公道是爲有強力的人謀利益的，不公道是各人自己的利益。』

這就是『竊鈎者誅，竊國者侯』的注脚。社會上既有這樣不平的情形，怎能教激烈的少年不生革命的思想呢！

這是哲人派中幾個很重要的思想。在那種社會狀態之中，當然要生出哲人派破壞的議論；有哲人派破壞的議論，當然又要生出蘇氏柏氏等守舊派的反動。哲人派的主張雖然不能一致，但是大概總是主張個人主義，主張政治契約說，主張強權卽公理說。對於當時社會的制度禮俗，總不肯糊裏糊塗的承認，必定要拿主觀的知識去批評他，拿獨立的見解去推翻他。這種獨立的思想，評判的精神，造成一種空氣：蘇氏柏氏的思想便是在這種空氣中醞釀出來的。

蘇氏柏氏痛恨那時哲人派太偏向破壞的方面，所以主張一種建設的哲學。既不滿意哲人派的主觀主義和懷疑主義的知識論，又不承認哲人派政治契約說。哲人派尙口辯，講策略，教人去取得未得到的權利，並保持着已得到的權利；蘇氏柏氏卻尙政治教育，想使治國的人有選擇良好政策的能力。哲人派的目的，是替人想法子，教人怎樣得到國家之統治權；蘇氏柏氏的目的，卻在知識，想教人拿知識做做事的工具。柏氏書中處處用蘇氏做說話的人，到底那些話是蘇氏的，那些話是柏氏自己的，自然沒有人能夠分別出來。可是惟因柏氏想說的話都借蘇氏的口頭說出來，更可推想他的思想受蘇氏的影響之大了。

(三)柏氏思想特質

柏氏政治哲學多和別的科學雜在一塊，要想單檢出政治哲學來說，很不容易。他不把國家看作法理的組織，所以波羅克 (S. F. Pollock) 說：「柏拉圖的共和篇對於政治學沒有貢獻。」究竟柏氏何嘗沒有貢獻於政治學的地方，不過把政治倫理雜在一塊，使人家易以忽略罷了。柏氏前半生，專以傳述蘇氏的思想爲事，可算在

『述而不作』的時代。他總想造個理想國出來，不是想教賢哲做君主，便是想教君主爲賢哲。總相信眞理最高君主制最好。祇信人治不信法治。後來思想漸漸改變，又有點相信法律和混合的政體。可是他祇認爲可以實行的，卻不認爲合乎理想的；祇認爲比較好一點的政治，卻不認爲最好的政治。如果拿柏氏同別人比較，可算是個理想家；但是祇就柏氏自己說，可說他前半生偏於理想政體，後半生漸漸趨到實際政治。

凡是唯心論家，大概多不免把抽象的觀念看作實在的東西。柏氏是一個理想主義家，所以說『眞知』(Real Knowledge) 必定要離開物質的渣滓，純從抽象方法得來。純正哲學的主體，並不是公共能察覺的物的自體，乃是物的玄想的意象。眞實的馬和馬學的主體，並不是這個馬那個馬，單是普通的馬和馬的意象。由此推想，眞實的政策和政治學的主體，並不是這個政策那個政策，乃是普通的政策和政策的意象。因爲把意象看作獨立存在的東西，所以他眼中的國家社會便是一種有知識有感覺的總體。且看他共和篇第五卷中說：

最有秩序的國家很同一個人相似。人的肉體祇要有一個指頭受傷，痛苦的感覺便由身體傳達到精神；國家也彷彿是這樣，如果國民中有一個人感受什麼苦痛，國家全體也同這個人同時感受同等的苦痛。

這就是柏氏把觀念看作實在的結果。其實柏氏祇認國家是人類精神的產物；後來人家看見他把國家比作個人，便說他是主張『國家有機體說』到了海格爾（Hegel）康德（Kant）鮑生葵（Bosanquet）一派人出來，都崇拜這種抽象的國家觀，以國家爲『神的意象，』『精神的實體，』看作超人類而獨立存在的東西。因此便把個人的人格、意志、自由、都消納到這個無影、無形的國家實體中去了！

柏氏同蘇氏一樣把知識看作道德說真實的道德祇是道德的『意象，』真實的知識祇是意象的理解。祇有得到極端抽象知識的人，纔能明白善的真正意思。無知無識的愚民，想過善的生活祇有服從有天資、有教育、能明白善的真正意思的賢哲指揮命令—這便是他主張賢哲政治的原因。但是柏氏雖然說人類資質不同，卻不主張『命定主義，』以爲人類的分位，都由教育決定所以柏氏的理想的政治制

度，便是理想的教育制度；最好的國家，便是最好的學校；最有功效的政治，便是能夠造出好人的政治——這又是他倫理教育政治所以不分的原因。所以政治學成爲獨立的有系統的科學，祇自亞里士多德始，並不自柏拉圖始。

（四）共和篇（The Republic）

共和篇內容很複雜：有的是說玄學，有的是說道德哲學，有的是說教育學，有的是說歷史學，政治哲學不過占中間一部分。總而言之，可叫做『人的哲學』（Philosophy of man）。 全書大概可以分爲五部：第一卷及第二卷上半可分爲第一部；大致是辯論正義的性質，（第一卷）和提出在國家中找出正義的意見（第二卷上半）。這是共和篇的導言。自第二卷後半到第六卷可分爲第二部；大致論國家的建設組織，和軍人階級的教育及生活的情形，（第二卷下半及第三卷）論國家和國家的特性，（第四卷）論軍人階級妻子財產，和理想國家的實現，（第五卷）論統治者的性質和教育；（第六卷）這是說明理想國的內容。第七卷可分作第三部；論知識的實性和精神的發展。第八卷可分作第四部；論當時國家的類別性質和變革的原理。第九第十兩卷可分作第五部；論個人與國家的

關係，和詩歌技藝的性質與政治哲學最有關係的便是二、三、四、五、六、七、八、諸卷。

柏氏這部書內容雖然很雜，但是他的主張卻有一貫的線索。他本想通論『人的哲學』所以他第一、個問題便是『什麼是善良的人？』或『怎樣造就善良的人？』希臘人的思想凡是善良的人，必定是國家之一員；也必定要是國家之一員纔可造就得好。所以第二、個問題便是『什麼是善良的國家？』或『怎樣建設善良的國家』又因爲自蘇氏以來都把道德知識看作一件事，以爲凡是善良的人必定要有知識。所以第三、個問題，便是『什麼是使人善良的真正知識？』最後還有一、個問題就是『知識既是做善良人的條件，那麼好國家應該用什麼方法引導市民向真正知識上去？』解答這個問題，自然祇有說教育是必要的了。這便是柏氏共和篇大旨的一、貫。

以下再把他幾個重要的觀念提出來：

一、正義。

研究人類哲學必先要研究人類的道德，人類的道德的標準就是正義（Jus

tice)，所以共和篇開宗明義第一章便辯論這個問題。什麼是正義呢？簡單說來，便是給各個人一個公平的機會，讓他去磨勵精神的道德的物質的才能。理想的政治便是各個人因才定分，循分服職的國家。正義並不是什麼强者的利益，並不是治國的人爲着自己的利益；所以政治的目的不在自己的報酬，乃在謀被治的人的福利。譬如做醫生的，不是爲着自己的利益，乃是爲着病人的利益；牧馬的人並不是爲着牧馬的技術，爲的是馬的利益。所以共和篇中說：

索謝馬秋，無論技藝政治都沒有單圖自己利益的；不過像我前邊所說的，爲的是被治者的利益；是有意圖弱者的利益，並不是圖强者的利益。（第一章）

善良的政治家做政治的當局，本是無可如何的，不是願意的；不是爲金錢名譽懲罰，單是爲着人民。善良的執政的人，便是正直無私的人；正直無私的人便是有智識有道德的人。結果所以把正義和智識道德合而爲一。——所以把政治學和倫理學合在一起。

人類最高的生活便是正義的生活；正義是個人的道德，也是國家的道德。因爲

國家也同一個人一樣，且比一個人更大；從個人身上考察正義不正義的性質，不如從國家中考察更容易懂得些。我們要先懂得國家發展的經過，正義不正義的發生自然很容易找出。所以柏氏論到這裏又改變論題，先研究他的理想國家。因為在理想國家之中，自然更容易找出一個正義的意象出來。

二、理想國家

柏氏以為國家是應付經濟的需要發生的，人類孤立，想拿一個人的力量來應付自己的需要，得到完全的生活，事實上絕對做不到，故不能不倚靠社會，倚靠多數人合作的能力。且看他述蘇氏的話：

> 自我看來國家是應人類需要而生的；人類有許多需要，無論何人都是不能自己供給自己的。……我們既有許多需要，並要許多人來供給這些需要，這個人為這個目的要得這個人幫助，那個人為那個目的要得那個人幫助；當這些互相幫忙的人合住在一塊的時候，這個居住團體便叫做一個「國家」他們根據彼此利益的觀念互相交易，一個是與的，一個是取的。……我們到

此纔起首造出一個國家的觀念；但是眞正創造國家的便是『必要』(Necessity)他是我們發明的產母。第二卷

由此可見柏氏把國家的起原的動機放在人類的需要上；把國家構成的基礎建築在各盡所能的社會互助上了。

人類的必要是些什麼呢？柏氏以爲第一種的—最大的—必要便是食第二是住，第三是衣。城市國家便是供給這三種必要的社會。這個人是農夫那個人是建築家，別的是織布匠，再加上幾個做鞋的，和供身體需要的，便成一個社會。柏氏似乎很把國家的功用，看作應付人類生活的工具(Instrument)。如果再能脫掉希臘人國家觀的彩色，不把國家看作自己生存體，不把個人權利消納在國家總體之中，也許老早就成一種國家工具說了。

國家爲什麼要建設在社會互助的精神上呢？因爲人性各有所長，長於農事的人，未必更能長於建築；長於建築的人，必不能更長於織布做鞋：這都是因爲天性、限制的原故。共和篇中說：

我們不是生來就是彼此一樣的；天性各有不同，有的長於做這件事，有的長於做那件事。……如果一個人做事，不能適當其時，必使事業荒廢，……倘若這個人在適當的時間，做他天性相近的事業，把別的事讓給別人去做，那麼做出的量數必更加多，方法必更容易，品質必更優良。（第二卷）

可見得柏氏在那個時候已經反對『泛勞動主義』，已經先斯密亞丹（Adam Smith）發明『分工』的原理，主張一人一業主義了。斯密亞丹祇說分工的原則適用於工業，不適用於農業，且更有市場寬狹和資本量數的限制；柏氏不但承認分工可得到客觀的生產上的利益，且得到主觀的人格上的利益。柏氏分工的理由有三種：（一）人類天性各有不同；（二）專門做一件事容易熟練；（三）節省時間。但他認為最大的利益便是發展人類的人格。為什麼呢？因為各人如果專做一件事，便各認各的事為分內的事，安分守己的去做，因此便發達各人對於事業的責任心。這種責任心便是人格的基礎。倫理的國家便是為發達人格而設的機關；所以認定分工的事不但是經濟的原則，並且是決定分位、尊重責任、發展人格的倫理上的必要。

人類天性有什麼不同呢？照柏氏說：人類有的是混合金質造成的，有的是混合銀質造成的，有的是混合銅鐵質造成的。人類天性可分三種：(一)叫做『理』(Reason)，(二)叫做『氣』(Spirit)，(三)叫做『慾』(Appetite)。各種資質都有正當的職務：理居腦部，可以養成萬事的規則；氣居心部，可以供給活動的精力；慾居腹部，可以應付必要的激刺。國家需要人民有四種道德：(一)智慧，(二)勇敢，(三)節制，(四)公正。智慧可以治國，勇敢可以護國，節制可以制止慾性的放縱，公正即是正義，是三種道德中的共通道德，所以引導各種天性，使他各盡各的職務的。

社會應該因人類天性不同，分為三個階級。金質的人，富於理的人，分做哲人階級；銀質的人，富於氣的人，分做軍人階級；銅鐵質的人，富於慾的人，分做生產階級。第一階級是智識界的哲學家組成的；他的職務專在治國，有完全指揮支配權，所發的命令便是法律。第二階級是勇敢耐勞的人組成的；他的職務專在保護國家，維持秩序，執行第一階級的命令。第三階級是愚怯的有嗜慾的人組成的，專做農工商各業；他的義務在服從上級的命令，他的職務在生產物質，維持國家的生活。哲人階級的

根本道德是智慧，軍人階級的根本道德是勇敢。至於節制公正兩種道德又是各階級應該有的；節制所以制止個人私利服從全體公利，公正所以指導或限制各種與天性相近的正當行爲。一國之內，會治國的治國，會護國的護國，會生產的生產，因才定分，循分做事，這便是大大分工的理想國家。

這種理想國家怎樣纔可實現呢？柏氏以爲必得哲學家做了帝王，或帝王有了哲學家的精力，纔可成立，哲學家的權限，不但指導特殊的事體，凡全國事業都由他一人指導。因爲他超羣出衆，大智大慧，所以不要法律去拘束他，他的命令便是法律。由此看來，柏氏理想國家便是專尚人治的君主獨裁的國家。

三、教育。

柏氏造就治國護國兩階級有兩個方法：（一）實行公共教育制度；（二）實行共產主義。希臘人的見解，國家和教育是分不開的。因爲他們一方面把教育看作引導市民適應國家生活而設的，一方面又把國家看作爲實行市民教育而設的。共和篇中所討論的並不是政治組織問題，乃是教育方法問題。柏氏以爲單靠立法斷不能

造就出來適應社會制度的市民。如果民性健全，便沒有法律的必要；如果民性不健全，便有法律也沒有用處。哲人的帝王祇是教育造就的結果。大概自柏氏看來—自希臘人看來—教育便是個人朝真理上走的，朝正義上走的一條大道。

柏氏教育的方法很有些像斯巴達，卻和雅典不同。雅典的教育是私設的，教育義務由家族擔負，（梭倫法律「令做父母的在家教小孩子認字」便是明證。）結果人民都沒有社會的政治的知識。柏氏因反對家庭的教育權，所以更進一步要廢除家庭制度；因為看見私設教育的弊病，所以主張公共教育，教育責任由國家擔負。但是柏氏並不主張教育普及，不過主張教育治國護國兩個階級罷了。因為國家負教育的責任，所以國家便是教育的機關；因為國家是教育的機關，所以政府的責任便在以知識引導全國；因為祇有哲學家有真正的知識，所以政府當局必定要是哲學家。理想國中官吏唯一的職務，便是教育；教育不但青年要受教育，便是成人也要受教育，教育青年必須身體與精神並重，到了二十歲之後，才偏重精神教育；到三十歲後，再檢查他的才能，看可以劃歸那個階級。如果有可以研究高深哲學的，一直教到五十歲，再編入治國階級。哲學家要離

開市民居住專門求哲學的觀念；並教他脫離家庭財產之累，安心做公共事業，毫沒有私利心雜在中間。柏氏相信教育的力量很大，賢哲軍人都是教育的結果。所以他雖然主張人類天性不齊和階級分位之說，但他的階級分位，是教育訓練的結果，不是天造地設的；是人爲的，不是命定的。

四、共產主義

希臘自有史以後，便是富豪政治同平民政治相爭；這種爭鬭便是『階級戰爭』(Class War)。柏氏受時勢的激刺，生出反動，所以攻擊私產制度，想廢止金錢，打破『資本主義』，拿『社會主義』來救濟這時的紛擾。但是柏氏的共產主義卻和近代的共產主義不同。柏氏的共產主義完全從倫理上着想。理想的國家便是消滅獨立自足的小我，在正義的觀念底下，實現一個普遍的大我。正義是使人爲公共幸福的目的，做各人本分內的事，最忌的是自私自利。共產主義便是這個正義觀念必然的結果。如果想教治國護國階級大公無私的替國家做事，必定教他自己在共產主義之下過生活。治國護國階級的精神是『理』與『氣』，『理』應該無私，『氣』應該無累；要

想他們盡量發展『理』『氣』的精神，必先隔絕『慾』的衝動；禁止財產室家便是使他們離開『慾』的生活，達到無私無累的境地，然後纔可統一理想的國家。所以說：

財產共有，家族共同，可以造就出來真正護國的人；不致因為把一件東西認為你的我的，致國家分裂；不致因為把室家看作私有的，不致因為各有各的妻子，遂惹起各人自身的苦樂；如果他們有同一的苦樂，便可引導他們趨到一個共同的目的上去。（第五卷）

這樣共妻共產，便不致發生訴訟紛爭的問題；治國護國階級的精神氣力都可自由可以專心致志的去做國家的『官能』（Organ）。近世共產主義是在經濟的基礎上建設的，柏氏的共產主義卻在倫理的基礎上建設的：這是第一個不同的地方。

再現在的社會主義家多主張平民政治；他們以為要實現平民政治必定要使經濟的勢力支配政治的勢力；柏氏卻主張貴族政治，想使經濟的勢力完全脫離政治勢力。所以說：

如果他們私有土地家室金錢，便是地主農夫，不是護國的人；便是市民的仇敵，不是市民的朋友；他們一生不是嫌惡人，便是被人嫌惡，不是暗算人，便是被人暗算：因此便『禍起蕭牆，』自身和國家便同歸於盡了。（第三卷）

柏氏太看不起經濟的利益；他以為經濟是消滅智慧勇敢的禍根，必定要把他排出政治範圍，專讓第三階級去做，纔可免掉自私自利的弊病，這又是柏氏共產主義和近世共產主義第二個不同的地方。

柏氏共產共妻最大的限度不過行於治國護國兩個階級，真正生產階級反沒有共產的分。柏氏共產主義並不是為勞動階級設想；不過想使治國護國兩階級對於財產沒有『你的』『我的』之分，對於子女，『使父母不知自己的子女，子女不知自己的父母』罷了。所以有人說柏氏的共產主義，祇是『半共產主義』（Half Communism），（是Natorp說的。）共產的人不到全社會中一半，所共的產業更沒有幾種，祇想使執政的人不要管經濟的事業，便忘記了使管經濟事業的人來參與政治，一個社會之中，一半公產，一半私產，不知又怎能夠統一國家？這又是柏氏共產主義與現在共產

主義第三個不同的地方。

總而言之:柏氏的共產主義第一個前提便是社會中三個階級都是按照『理』『氣』『慾』三種精神分配過的。如果在沒有分配過的社會中,換句話說:如果在第三階級不盡然是偏於『慾』性的人的社會中,—像現在的勞動階級—那就不能適用了。

五、 政體循環

前面所說的都是達到理想國家的條件,如果不照這些條件做去,政體便一步一步的衰落下去。理想國家衰落的第一步,便變成『武力政體』(Timocracy)。這種政體是因爲男女配合的不善,生出的人民是銅質與金質混合,鐵質與銀質攙雜;『理』性消滅,『氣』的原質增加。人種雜亂便起戰爭。這種政治的特色便是貴功名,重軍略,尙權謀,尊敬勇敢善戰的武士。以武人代據哲學家的地位,因此正義消失,各階級都失掉平衡了。

再由武力政體衰退下去,便變成『寡頭政體』(Oligarchy)。(又可譯作『金力政體』)武力

政體固然是個混合政體，並包括寡頭政體的質素在內；但武力政體的精神基礎是「氣」，寡頭政體的精神基礎是「慾」；前者目的在戰爭，在功名，後者目的在商業，在金錢。故由武力政體變爲寡頭政體，便是由武人國家變爲市猶國家。

在這種市猶國家之中，不用說是沒有正義，沒有知識，大家都趨到嗜慾一條路上去了。一方極富，一方極窮，一國便分成兩國。嗜慾深的人便放縱奢侈，善良的人反流入乞討之中。住在都市的人民，或因負債失去財產，或因貧窮奪去市民的資格，便咆哮起來，希圖革命。所以政體又墮落一步，變爲『貧民政體』(Democracy)。柏氏心目中的Democracy、實在是一種貧民愚民的政治。 做乞丐的窮人、殘殺富豪，驅逐市猶，拿自由和權力分給自己同類；官吏不問智愚賢不肖，均以抽籤爲定。這種政體的精神基礎也和寡頭政體一樣，同在一個『慾』字上，不過寡頭政體祗有一部分是『慾』，貧民政體便全部分是『慾』罷了。把階級，知識，正義，道德，法律，秩序，一齊打破，趨到極端的平等自由，人人都自以賢哲自居。故貧民政體：自一方面看來是無政府；自他方面看來，又是『一國三公』的多頭政治(Polyarchy)。

貧民政體到了這個時候，人人自危，不得不養成許多勇將，做他們自己的保護人，把許多事體都託付在保護人手中。再進一步，便變成『專制政體』(Tyranny)。專制政體的精神基礎也是『慾』，不過不像寡頭政體的『慾』專在貪得；也不像貧民政體的『慾』專在平分均攤。專制政體的『慾』，便是一種『獸慾』；殘酷淫亂，無法無天，市民全是奴隸，一點不得自由，國家便陷於貧弱了。

以上是柏氏政體循環經過的途徑。但是『怎樣可由專制政體變到理想國家的賢哲政體？』這個問題柏氏卻沒有解答。在法律篇中僅僅說到『少年暴君』是改革的最好的基礎罷了。但是綜合共和篇法律篇全體的問答，也不曾是這個問題的根本解答了。

(五) 政治家篇 (The Politicus)

政治家篇大概是柏氏晚年的著作，不在他接近底昂西連二世的時候，(自三六七年至三六一年)便在這後一兩年內作的。做這篇的時候，柏氏的態度已漸漸變更。對於民治政體，已經不大仇視；對於法律也更換一種新態度，雖然仍是反對，卻不是絕對反對的。

他的信念仍然集在『獨裁主義』(Absolutism)上，同共和篇的主張不大差別。他雖然說組織國家要混合各種不同的精神原素在內，但是不像他在法律篇中主張混合君主政體民治政體那樣有力。可見得政治家篇是柏氏的主張從共和篇變到法律篇的中介。因此又可斷定政治家篇必定在共和篇告成之後幾年內，和法律篇還沒有動手以前做的。

共和篇中所說的多是柏氏理想中的國家情形，這篇所說的多是實際的社會情形。他的意思想確定真正政治家的特別性質，和政治學研究的範圍；他的結論是把治者和賢哲政治和教育政術和知識看作一件事體。

一、真正政治家

柏氏心目中的政治家是全智全能，學問知識都高出於全國之上的。為什麼希望有這種政治家呢？因為希臘的政治當局，不是愚昧的富人便是無教育的窮人。所以說：

我想神聖的牧者總要高出於帝王之上；但是現在世上所有的政治家，性質卻

多同他的治下相等，且更享受他治下的教養。

由此可見那時一般政治家學問智識同小百姓比較實在是沒有高下之分，這些『非驢非馬』『牛鬼蛇神』的政治家，竟把政界弄成『白晝鬼行』的舞台，怎能教柏氏不痛罵呢！

柏氏因爲不滿意當時事實的政治家，更想一種理想的政治家。他的理想的政治家對於治下不負責，祇有對於真理負責；他的特別性質，不在權力而在知識。治國的方法，祇要運用知識，引導人民，卻不要自動手足。所以說：

爲帝王的，用自己手足身體去維持國家，不如以智識心意之力去維持國家成功的多了。

這便是中國儒家『勞心者治人』的政治思想。

柏氏既然說知識卽是政術，既然說闡明真理卽是政治學的目的；那麽，治國的方法自然祇有聽那『首出庶物』的真正政治家獨運宸衷臨機應變，絕不要受那陳死的法律條文拘束。這便是他反對法治，看不起法律的原因。

柏氏所以反對法律，因爲法律是普通的，對人對事都沒有區別；且是永久的，適用於這個時候，未必也適用於那個時候。所以說：

人類和人類的行爲各有不同，人事的運動變化無常，與一個普通法則和簡單法則絕不相容。沒有法子可以定下一種規則，使他適用於一切時候。

柏氏這種法律觀，卻和中國愼到一派的法律觀相反。愼子說：

君人者舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無已。君舍法，以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所由生也。

又說：

法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。

柏氏說『以君心裁輕重』，可以泛應曲當；愼子說『以君心裁輕重』，必使賞罰不得公平。柏氏以爲物觀的法律，往往拘束政治家的自由；愼子以爲物觀的法律，可以免去政治家『身治』的弊病。這兩人的話，很可以代表法治人治兩派不同的論，

據。

大概柏氏這時，還沒有把法律政治分得淸楚。故以爲法律的限制，很妨礙政治的活動。如果他丟開法律，單談政治；那麼，他所說的眞正政治家，的確是『臨證發藥』的醫生，不是那些祇記『湯頭歌訣』和『照書行事』的醫生。他所說的治國方法，不但可以醫治那些守舊派拿死法律來限制活時代的毛病，并且可以鼓動革新家，使他把政術看作適應時代需要和順着環境變化的東西。且看政治家篇中說：

譬如有個醫生或體育家跑到外國去了，老久不見他所醫治的病人，祇有把他的方法寫將出來交給他的學生或病人，因爲不如此，恐怕忘壞了。……倘若他在豫定時期之先回國，且因爲天氣不期而變，用別的方法來醫治他必定好些。——或是丟掉從前的舊方子，換一個新方子呢？或是固守從前的規約，醫生也不變用新方子，病人也不敢用新方子，祇認這個舊方子爲健全的，別的方子都是有害的呢？以學術和眞正技藝的光明，來觀察這件事，豈不是滑稽之極嗎！……倘若他對於聚集在各都市的一羣人民製下成文法或不文法，規定那

是善那是惡，那是名譽那是不名譽，那是公正那是不公正，使他們都要受這種法律支配；如果這個聰明的立法家突然歸來，或是另有一個人來了，可以禁止他變更法律嗎？倘若禁止，這種滑稽豈不同前面所說的醫生之例一樣嗎？

照柏氏看來，治國的方法沒有什麼『天經地義』的，總要隨着政治情勢變更的。這種適應環境隨時變化的法律觀，不啻把法律阻礙進化的弊病根本打消了！

此外柏氏法律觀，和現在更有一個重大的區別；便是現在法律是由民意直接或間接制定的，柏氏的法律卻是統治者一人自由發布的命令，不是從民意中發生出來的。因此便主張沒有顧全民意的必要。以爲祇要是真能治病的便是名醫。不必問他是順着病人的意思，或違反病人的意思；也不必問他是仿照醫書或不仿照醫書；更不必問他是用和平的手段或是用强制的手段。真正的政治家也是這樣。祇要他真能拿知識來支配民衆，不必問他是遵從民意，是違反民意；也不必問他是遵守法律，或違反法律；更不必問他是用和平的手段，或用强制的手段。——這都是柏氏倘人治不倘法治的緣由。

但是柏氏在這個時代也不是絕對的反對法律。他以爲最上的政治不用法律限制；第二善政卻非用法律限制不可。譬如醫生船長，非法的待遇病人船客，當這個時候，祇有照制定的成法或國民的習慣判斷。這些醫生船長都可由人民抽籤選舉；如果他們不遵守成文的法律，和祖先遺留下來的習慣做事，人民便可發覺他們的罪案，受選舉人的懲罰。政治也是這樣。真正的賢哲是很不容易得的；不得已乃用法律限制。因爲法律是社會上過去或現在的經驗和實際的知識具體表現的東西；所以在不完全的人類所組織的不完全的政府之中，準據法律行事，也是很可以的。

二、政體類別

研究柏氏政治家篇中的政體分類很可以看得出他的政治思想變遷。共和篇中純是理想主義；政治家篇中雖然還沒有脫盡理想的彩色，但已經趨到實際主義方面來了。在共和篇中祇承認賢哲爲全智全能；在政治家篇中卻於人治的國家之外，還承認法治是第二善政。在共和篇中把民治政體列在寡頭政體之後，在政治家篇中卻把民治政體列在寡頭政體之前。大概他在這個時期，已經把法律看作智慧

的經驗所發明的結果，且承認民治政體也可以建築在法律基礎之上的。——這都是他政治思想變遷的證據。

這回政體分類和共和篇很不相同。這回是拿主權者的人數做政體分類的標準，拿法律做政體好壞的標準。他的分類是：

(A)合法的
- 主權者一人—立憲君主政體(Constitutional Monarchy)
- 主權者少數—貴族政體(Aristocracy)
- 主權者多數—立憲的民治政體(Democracy of Constitutional Kind)

(B)非法的
- 主權者一人—專制政體(Tyranny)
- 主權者少數—寡頭政體(Oligarchy)
- 主權者多數—極端民治政體(Extreme Democracy)

這些政體都是在理想政體之下，次等的實際政體。實際政體的原則：祗要按照法文和習慣行事，沒有真正的治術，如果依法行事便是好的。因此便拿法律來做比

較政體優劣的標準。

柏氏政體優劣的等級是以立憲君主政體爲最好，以專制政體爲最壞。他說：

君主政體受善法限制，便是六種政體中頂好的政體；如果不受善法限制，便是六種政體中最壞的政體。

少數政體好壞參半；多數政體固然不能大好，也不能大壞。所以他說：

少數政體介在一人政體和多數政體中間，也介在好壞中間。但是拿多數政體同別的政體比較薄弱無能，既不能爲什麼大善，亦不能爲什麼大惡。因爲官職細分，散在多數人手裏，結果便把能力減少。所以多數政體在合法的政體中算得頂壞的，在非法的政體中要算得頂好的。

柏氏雖然把立憲君主政體作爲第一，看得同神站在人類中間一樣；但是他總以爲不是最好的理想的政體。故說組成這種政體的人都不是政治家，不過是些黨徒罷了。

（六）法律篇（The Laws）

這篇是柏氏最後的著作，大概是在紀元前三六一年到他臨死的那一年（三四七年）中間做的，有些是他自己做成的，有些沒有成功，由他的學生們筆記起來的。他這時已從西西里回來，覺得他早年所抱的理想政治完全不能實現，所以把賢哲政治和共產共妻主義，一齊丟開，來討論這個在不完全人類社會之中可以實行的實際政治。從前不過承認法治是第二等的善政，現在卻要編一種確定社會生活的法典，拿來支配實際政治，使他生出最好的結果。從前主張廢止家庭和婚姻制度，現在卻承認有家庭生活結婚生活的必要；從前把教育事業看作長官獨裁的職務，現在卻把教育放在檢察官監督之下，按照法規施行的事體。由此看來，共和篇法律篇好像是柏氏的理想政治和實際政治互相對立的兩岸，政治家篇好像是他由理想政治通到實際政治的一座橋梁。

一　法律觀念

柏氏在別的書中都把法律放在執政者的底下，現在卻把法律放在執政者的上面。法律的效力不但是事後的強制，并且是事先的勸諭；不但是禁止犯罪的律令，

並且是引導青年向善的規條。要使一般青年異口同聲的稱贊法律的好處，認為神授的，不能議論他的短長。因此便把法律的性質看作智慧的標準，使法律的內容包括全體的道德在內。他所以在第一卷中說：『立法者當制法的時候不能以一部分道德為目的，應該以全體道德為目的。』

法律既是智慧的或道德的準則，故立法時不能不明白道德的觀念。道德是什麼呢？共和篇中認正義為道德，法律篇卻認『自制』(Self Control)為道德。所謂自制，便是以『理』制『慾』使『慾』循『理』的意思。法律篇的自制，便包括共和篇中的智慧，勇敢，節制，正義，四德在內。如果這種自制的道德不能完全實現，那麼智慧勇敢正義諸德便不能存在。由此可見柏氏自始至終沒有改變道德為國家最高目的的理想。不過從前想由賢哲達到這個目的，現在覺得賢哲難得，祇有改變方法，想用法律來達到這個目的罷了。

柏氏知識卽道德的觀念始終沒有拋棄。他說愚昧便是亡國的原因；所以立法的人應該以智慧為主要的目的，把愚昧的人放逐到海外去。他又痛恨當時政治家

一眼定在軍事上立法都以戰爭爲主旨以爲這種國家祇尙一種勇敢的道德，忘記了智慧的道德便是亡國的原因。大概這時崇尙武力的國家如斯巴達已經於紀元前三六二年打敗了，馬基頓的武力又漸漸的南下，斐立布(Philip)已於三五九年稱帝，自三五七年就同雅典開仗，正是一個戰爭不息的時代，正是立法家個個都作戰爭準預的時代，所以柏氏法律篇中有許多話批評斯巴達武力國家和崇尙勇敢的道德等立法的壞處，很想建設一種自制的以智慧爲目的的永遠和平的國家。

二、社會制度

法律篇的特色便是一切制度都取混合調和的主義。法律的性質包含强制勸諭。婚姻要使性質不同階級不同的相接合，財產要把私人所有和公共管理雜合在一塊。故法律篇中的社會制度之唯一目的便是想調和經濟的利益和社會的勢力，使種種階級各得其所，不致使國家分崩離散。

柏氏到這個時候，已拋棄共產共妻主義，把國家分爲三等：第一等是理想國家，共妻共子共財；第二等是半理想國，准許財產私有，准許人民接婚第三等國家柏氏

並沒有細說。大概不過指着那時實在的國家說。法律篇中專於說明半理想國的組織在這種國家之中人口至多不得過五千零四十家，生土都要受一定的限制，如果人口過多，可以分送到殖民地去。家室土地也分配平均，使人人各有一分。想使國家永遠不致分裂，第一件要事便是不要使貧富階級距離太遠。立法家要定一個貧富的極限，最貧窮的人土地家室都有最少數的分配額。超過這階級的財產二倍，三倍，四倍都各自分爲一階級。但至多不得超過四倍以上；如果超過此數，國家便容易分裂。由此可見柏氏受梭倫立法的影響，並可想見希臘社會貧富競爭的狀況。但是共和篇中區分階級全以知識做根據，法律篇中卻以財產做根據。由此又可看他自己思想變遷的痕跡。

三、 政府組織

法律篇的政府是一種混合的組織；組織拿君主政體和民治政體，拿知識原理和自由原理，同放在一個火爐中間融化，另外鑄造一種適用的政體。換句話說：便想拿雅典波斯兩個實際政體混合在一塊，造成一種半理想的政體。大概他此時確認中庸

政治爲支持治者和被治者親善感情的唯一方法。所以說：

國家的母形有二，各種國家都是由他產生出來的：一是君主政體，一是民治政體。波斯政體是前者頂好的，雅典政體是後者頂好的，別種政體都不過是這兩種政體的變形。如果想把自由智慧友愛諸德結合起來，必定要以這兩種政體做基礎。無論什麽都市，如果不由這兩種政體成立，決不能成爲善治。（第三卷）

柏氏對於爲民治政體基礎的平等觀念解釋非常的嚴正。他以爲平等原分兩種：一是絕對的平等，——如抽籤選舉之類；一是相對的平等，——如投票選舉之類，一是承認人人才智平等使人人都有辦理公務的機會；一是量材授任，拿人民的才智做比例。柏氏第二等國家中的選舉法，便是把抽籤投票兩種方法並用的。三十七名行政官是國家最高的行政團體，名叫『護法官』(Guardians of Law) 做三次選舉。年齡須在五十歲以上，就職到七十歲爲止。他的職務在守護法律，掌管財產簿，總攬國家行政權，和任免陸軍士官。又設一評議會，由四階級人民平均用抽籤投票兩種方法選出三百六十人組織之，專門審議行政事務。另有一個全體自由人民會議，對

於行政問題有最後判斷權。他的最重要的職務便是選舉裁判官和教育官，司法制度也以容納人民意思爲主。由各區選出裁判官審判訴訟事件。此外更有一個會議，叫做 Nocturnal Council。（就是夜中會議的意思，每天自微明到日出開會。）討論關於法律上的知識，並判定國家最高的立法行政問題。除了這些機關之外，還有一個最高立法機關。但柏氏以爲法律不能固定，如同繪畫一般，要隨時變遷，常常修補遺漏，改正缺點，使他同社會環境適合。然他始終又偏袒遺傳的習慣法，不承認人爲法可以改廢習慣法，實在有些自相矛盾。

照柏氏這種政府組織的大綱看來：是總合文人武士牧師貴族平民長老青年各種人民各種勢力集合在一個議場，使他們感情意見盡量發揮，調和起來，混合起來，建成統一的『國是』——這便是柏氏調和社會的方法和參酌得中的制度。

（七）柏氏的思想和環境的關係

人家多說柏氏是理想家，如果我們自一方觀察他，固然不能不承認這句話，但是從各方面觀察，卻是句句話都有根據，並不是憑空結撰的『海市蜃樓』但凡真

正有價值的思想，沒有一個不有來踪去跡可尋的；不是帶着時代思潮的彩色，便帶着師友薰染的氣味，不然便是發見自己本來的特性。柏氏思想的來源也不外乎這幾種原因。

柏氏和蘇氏的思想本來是很難得分解的，但是如果認定『知識卽道德』『政治卽藝術』兩句話，是蘇氏根本思想，那麽共和篇全部的精神，便是由蘇氏得來的。柏氏到大希臘接識皮塞高派，很受他們正義觀念的影響。他們以為數學是最高的學科，由數學可以知天道的運行，可以使國民生活有一定的標準，可以使器物貨幣都有尺寸。柏氏後來拿數學來支配國家，分一國為五千零四十家，分一市為十二區，便是應用數學觀念的確證。

希臘文化思想總以作成高貴的人格為目的，柏氏的哲學家便是高貴人格的現身，知識正義便是由高貴人格表現出來的道德；倫理的國家便是完成高貴人格的機關。

再希臘人的美感是最愛秩序愛條理愛統系的，且看杜威說：

希臘人的美感性實在有特異的地方。他們注重的美，全是比例的，平均的，融洽的，整齊的美。一研究希臘美術的人就知道希臘的美術無論是建築，圖畫，雕刻，都是表示比例的，平均的，融洽的，整齊的美，從沒有那種奇怪突兀的東西發見。這種美術的特性，影響在思想上，就是愛秩序，愛整齊，愛融洽的一種趨勢。所以亞里士多德一派學者——其實所有的希臘人——看這宇宙全體不是紛亂無系統的，乃是一個比例的，融洽的，整齊的美術品。(思想的派別)

柏氏自然也受了希臘人美觀的影響，所以他的國家，必定要經一番人力的分配，各有各的道德，各有各的才能，各有各的行業，各有各的階級，土地有一定的分界，財產有一定的額數，戶口有一定的數目，都市有一定的區域。——這都是受美、整齊、劃一、平、均、融洽的影響。

希臘社會自有史以來便是一個貧富階級爭鬬的社會。梭倫的混合憲法，最大的目的便在調劑階級戰爭。柏氏的母親是梭倫的後裔，早年受家教的影響，故在共和篇中主張共妻共產，廢止金錢；在法律篇中主張按財分級，限制富人的財產額數。

分社會階級爲四等設評議會，護法官，夜間會議，……等制度，都是梭倫混合政制的化身。便是共產主義也是希臘古代已經行過的。當希臘沒有進到農業時代，所有土地都是共有的，都是屬於一種一族公管的。到了農業時代，纔把土地分開歸各人私有，每人都有若干段地。後來土地爲少數人佔去，所以又發生『重行分配土地』的問題。便在有史以後，國家仍然可以監督私產，並且自有山林鑛地。斯巴達雖然久有私產制度，但是他的公共食堂，便是他財產私有公用的證據。而且克里特（Crete）中『陀尼社會』（Doric (ommunity）也老早就實行公產，這個島上每一個社會都有公共財產，用公共農奴耕種；每歲收入都分作『宴會俱樂部』(Dining-clubs)的火食和政府開支之用。柏氏共和篇中所主張的共產制度，大概很同斯巴達，克里特所實行的共產制度相似。

又因他生長在世家，左右親戚都是反對民治的貴族；又當雅典民治初行，組織不大完備，平民跋扈，法律的基礎又不得穩固；祇有斯巴達當皮羅波里塞戰爭時勢力最大，然卻是貴族政體；因此柏氏便在共和篇中痛罵民治，想極力摹仿斯巴達的

公共教育公共食堂和體操方法來救濟雅典文弱的國家。雅典到皮羅波里塞戰爭之後，勢力漸漸恢復政治組織也逐漸進步；所以他在法律篇中不但不絕對反對民治，並且有許多地方很推重雅典的民治制度。

柏氏那時各國政治制度，很是亂七八糟的。斯巴達是武力寡頭混合的政體，雅典是民治政體，西西里是專制政體。從柏氏眼光看來，個個政體都有毛病，都不能使人滿意。心理的基礎不是偏於『慾』，便是偏於『氣』，再沒有尚『理』的國家。治者的教育和知識，往往同被治者一樣，甚至於有在被治者之下的。祇知道自私，不知道自制；貧富相隔，一國便分成兩國。柏氏所主張的理想政制，便是鍼對當時病證下藥的醫方。因爲那時國家尚『氣』尚『慾』，所以特爲推尊『理』來醫治他；因爲那時治者不如被治者，所以想造成哲學家來做君主；他講科學教育哲學教育，是想訓練治人，教他能夠引導人民向智慧上去；他唱共產主義，是想教人免去私慾，好讓理性自由；他要均分貧富，是想統一國家，調和階級的戰爭。照這樣說來：柏氏的政治哲學雖然免不掉抽象的理想，但是實在都是從希臘政治事實和政治歷史中尋找出來的醫

治弊政的原理，並不是丟掉事實歷史憑空杜撰的『烏託邦』

本章參考書：

Barker—Greek Political Theory. 第六章以後

Willoughby—Political Theories of the Ancient World. 自第七章至第九章

Farrell—An Introduction to Political Philosophy. 第二章

Dunning—Political Theories. 第二章

Pollock—History of the Science of Politics. 第一章

第三章　亞里士多德

（一）亞氏略傳

亞里士多德（Aristotle）是希臘屬地查西底斯（Chalcidice）的司台捷拉（Stagira）的人。紀元前三八四年生的。他的父親李康墨克（Nicomachus）是馬基頓王斐立布（Philip）的官醫。這便是亞氏幼年、所以研究自然學、和後來到馬基頓去的原因。亞氏幼年很研究解剖學和生物學，得了許多解析的實驗知識，所以他後來

研究學問多用分析的方法。亞氏十七歲到雅典進柏拉圖的大學院。同時並研究愛蘇克拉底(Isocrates)的文學和方法，他的修詞學，詩學，名學，便是受愛氏的影響。但是他受柏氏的感化最大，結果竟使他丟掉言語學來研究人類政治倫理。柏氏因爲他是最得意的弟子，所以稱他爲『學校的神髓。』柏氏死後，被愛友海梅(Hermias)招去。過了三年，海梅被殺，(三四五年)亞氏便同他的養女婦泰士(Pythias)逃走，後來同他結婚，愛情極好，因此便發生家庭必要的觀念，痛駁柏氏共產共妻的主張。亞氏的服用起居都是紳士派頭，所以他很相信人類完全發展必定要有物質的富財做條件。三四二年，亞氏應斐立布的聘，到馬基頓去教亞力山大(Alexander)，拿哲學來涵養他的理性，拿政治來訓練他的實行。亞力山大卽位，(三三六年)亞氏重回雅典，三三五年以後，便做雅典學院的領袖，講學幾年，便成了『司台捷學派。』紀元前三二二年死，年六十三歲。

亞氏的著作中有真的，也有假的，因爲亞氏弟子們不大注意保存，又因柏格茂(Pergamos)的皇帝下詔求書，亞氏弟子們恐怕被他弄去了，故把亞氏的著作埋在

地下，所以經過一百八十七年間都看不見亞氏的著作。這便是亞氏著作、所以、腐蝕、損壞、真假、混雜、的原因。亞氏論政治的書祇有政治學（Politics）一種，雖然也有許多不完全的地方（有一部分是一八九〇年找出來的）但是很可以看得出他政治論的大體。

(二)亞氏思想的方法和性質

亞氏雖然受柏氏的影響很大，但他二人思想的形式性質都各不相同。柏氏的學術總脫不掉希臘人的彩色；亞氏思想的範圍和意義卻帶些普通性，不受希臘特有思想的限制。柏氏的辯證法是一種蕪雜片斷的散文；亞氏卻用嚴正的學術的語句，把曖昧的想像的氣味脫盡。柏氏思想是直覺的；亞氏卻是推論的。柏氏的方法雖然不盡是外籀的，亞氏的方法雖然也不完全是內籀的；但是從大體上看來，柏氏卻是偏於外籀的地方多，亞氏卻是偏於內籀的地方多。因為亞氏自幼便受生物學解剖學的影響，總歡喜用科學的——分析的——方法來研究事物的現象，總想在具體的現象之中找出相同的『共相』。因此便發明『類』(Species)的觀念——把一切個體

都包括在『類』的中間。

亞氏的政治學多從事實上着手，因此又發明兩個政治學的方法：(一)歷史的方法。(二)比較的方法。他的政治學便是從研究希臘和『野蠻國』憲法歷史上種種不同的地方入手；他的憲法論雖然是殘篇斷簡，但是從觀察一百五十多種不同的政體得來的，研究的方法多是客觀的，科學的，所得的原理多是從歷史的事實中抽出來的。柏氏的出發點是理想，拿理想來評判事實的是非；亞氏的出發點是一定的事實，拿事實做材料，從中找出理想。如果我們要說柏氏是富於理想的理論家，便不能不說亞氏是善於解析條理的觀察家。

因爲他兩人的出發點不同，所以政治學的應用也有個重要的區別：柏氏以爲理想的政體，無論在什麼國情之下都可適用；亞氏郤以爲最好的政體，總要受自然，氣候，地理，經濟，知識，道德的條件的限制，沒有一種政體可以完全適用於一切政治情形之下的。要想找出最適宜的政體，要想決定特別的應用，要想指出特別的缺點，—必定先要研究公共生活的各種情形，必定要先研究國家各種不同的境况，

必定要先研究各種人民的性質和各種社會的勢力。這是亞氏所以敍述，分析，比較，批評現在政治狀態及歷史上政治制度的原因。可參看劉曼(Newman)亞里士多德政治學一卷四五八頁、韋羅貝古代政治學史一三九頁以下。

柏氏把政治學看作倫理學中一部分；亞氏把政治學從倫理學中分出來，認政治學爲獨立而且主要的科學。目的在增進人類的安寧幸福。從抽象方面說便是決定人類最高善良幸福的目的；從實際方面說便是達到最高善良幸福所必要經過的道路。因爲『人類是天生的政治動物，』個人獨立，任你怎樣都不能得到至善的生活，道德和知識必定要在『社會的生活』一個條件之下纔可以完全得到。國家在個人和家庭之上，比個人或家庭還要重要；所以政治學的研究，比倫理學或經濟學格外的要緊。倫理學是講究個人道德生活的，經濟學是講究家庭生計的，政治學是講究人類全體至善的生活的。亞氏意中的國家，便是以達到人類全體至善生活爲目的的一種社會。所以他的政治學開頭第一章便說：

> 各種國家都是一種社會，各種社會都是以某種善良幸福爲目的而設立的；因爲人類動作都是想得到他們所想的善良幸福的。如果一切社會目的都在某

種善良幸福，那麼國家或政治社會，是一切社會中最高無上的，是包括一切社會在內的，他的目的便在這最高的善良幸福。（第一篇第一章）

亞氏這種國家觀念很和柏氏不一樣：亞氏雖然也把國家看作造成善良市民造成人類完全生活的機關，但是卻以為如果損壞個人或家族的自然權利和身體自由便不能完成這種目的；不像柏氏看不起個人權利自由。大概把造成市民道德同造成個人道德看作一件事，是希臘政治學說的通性；但是承認個人意思，自由自覺，和合理的智慧，為社會政治的原動力，卻是亞氏從研究實際社會生活和憲法法律與人生實際上的關係得來的。

亞氏把『自然』(Nature)看得同一位很聰明謹慎的人一樣；並說他是至善的產母。自然雖不能直接行動，卻給人類以直接行動的各種才能，使人類應用各種才能去找到至善的所在。在人類運用自然賦予的理性，可以看出自然的意志，找出自然的紀律。自然有所不能，便是人為的機會。自然不能創造政治的事業，有人出來拿政治技能代替自然創造，自然的目的是至善，人類的責任便在求至善。但是人類的

才具，志願，感情，需要，便是逼迫人類有社會的協進政治的協進的必要。人生在世便帶有國家生活的責任和需要。因此便說『人類是天生的政治動物。』生的時候，生理上，精神上，道德上，有種種不同的地方：有的應分做主人，有的應分做奴隸；有的應分做君后，有的應分做人民——這都自然生成的資質。

亞氏關於政治的最重要的著作，便是政治學。內中雖然不大完全，字句章節雖然有些錯誤，但自大體看來，總是真作。全書共分八篇，內容可分作三段：第一篇第二篇第三篇爲一段，研究國家的性質，審議思想家關於國家的理論，區分國家的種類。第四篇第五篇爲一段，說明理想國家。第六篇第七篇第八篇爲一段，研究各種國家的功用和創造。若從每篇的內容分別看來：第一篇說國家的分析，國家的起源，和國內的經濟。第二篇批評柏拉圖的共和篇和別人的國家論及現在的國家情形。第三篇承接第一篇說國家的分類，幷討論各種國家的好壞，想得到最好的國家。第四篇說理想國家的組織和教育。第五篇專論教育。第六篇第七篇承接第三篇考察各種國家，第八篇論政治革命，和發生革命的原因，防止革命的方法。

(三)國家性質

亞氏討論國家的性質用兩種方法：一是分析的方法，一是歷史的方法。希臘人對於國家起源問題見解很不一樣，哲人派說是由於契約，柏拉圖說是由於經濟的需要，然這都不過是一種理想的論斷。到亞氏便換了一副研究的態度，他以爲要想明白國家的性質，必定要把構成國家的分子一層一層解剖出來，纔可以知道國家的成分。因此便用分析的方法，來解剖構成國家的原素。但是國家不是條然生長的，要明白國家的性質不但要解剖國家的內容，並且還要遠遠的追求內容成立的次序。要想明白全體是什麼性質，必定要知道分子怎樣發生。所以既用分析的方法，又不能不用歷史的方法。後來梅因氏 (Sir Henry Maine) 講政治學的方法，很同亞氏一樣。亞氏梅氏都從歷史進化上尋找國家的起源，都認政治社會是從家長制度發生出來的；但是梅氏的結論是從考察歷史的事實歸納出來的，亞氏的結論是從歷史的事實中分析出來的。—這是他二人不同的地方。

亞氏研究國家既從國家發展的歷史上着手，所得的結論當然與哲人派的契

約說，柏拉圖的需要說不同。從歷史的進化上看來，當然要說國家是自然生長起來的，不是人力製造的；當然要說個人不能離羣孤立，必定要在政治社會之中纔可以生活。

一、**國家起源**

國家既是生長的東西，當然用不着人工創造，祇是『必然』或『自然』發生的了。爲什麼自然生成這個國家呢？且看他說：

> 個人獨立的時候是不能自足的，這便是國家是自然的創造，國家優先於個人的明證；個人與國家的關係，好像個體和全體的關係一樣。……（第一篇第二章）

爲什麼要說國家是必然或自然需要的呢？第一層因爲人類爲生殖起見，不能不有男女的結合；這並不是有意的結合，乃是自然衝動和禽獸一樣的。第二層因爲各自安全起見，不能不有主人和奴隸的結合；主人方面可專用心思支配，奴隸方面可專用體力做工，連合起來兩下都有益處。有了男女主僕的關係，自然發生**家庭制度**。家庭是爲供給人生日常需要自然建設的社會，他的職務在滿足各個人的慾望。

連合幾個家族便結成一個村落。村落是家族的屬地，是同種的子孫合在一塊組織成的。到家長權力變成市長的時候，便是希臘古代君主政體。

但是村落的力量還小，還不能滿足人類的願望，所以又自然要聯合許多村落建設一個國家。國家和家庭不單是程度不同，並且是種類不同。別的社會不過是求生活的社會，政治社會卻是求至善生活的社會；別的社會不過單是供給經濟需要或物質需要的社會，政治社會卻是供給道德需要或精神需要的社會。所以在國家之中的生活，便是至善的生活，便是道德的精神的生活。

由此可以看出國家的性質自然比個人家庭村落都重要，國家的位置自然在個人家族村落之上。因此便斷定國家不是個人有意創造的，乃是個人本能自然創造的。因為本能定要這種社會，所以纔自然產生這種社會，——這便是亞氏所以斷定『國家是自然的創造』并『國家優先於個人家庭』的原因。

亞氏的政治哲學固然有許多地方是得歷史方法的好處，但是同時也不免得歷史方法的壞處。從歷史上看來國家好像是自然生長起來的；其實自然能夠創造

什麼？創造的事業都是人力做成的。說本能創造，便是說人類創造，因爲本能是人類的本能，所以本能的創造也就是人類的創造。歷史上一切事蹟，並沒有一件是自然的趨勢件件都是人類心理意志的結晶品。把歷史的趨勢看作自然而然的，這是亞氏和許多歷史家一個共通的毛病！

二、國家觀念

因爲亞氏把國家看作自然生成的東西，便生出國家有機體的觀念。政治學中常常把『官能』(Organ) 或『官能的』(Organic) 這兩個字當作『器具』(Instrument) 或『器具的』(Instrumental) 用。由此可以看出亞氏的國家觀念與現在的國家觀念有個根本不同的地方：現在政治學家把國家看作人造的，看作爲人造的；亞氏卻把國家看作天生的。前者把國家看作適應人類之用的一種工具，後者卻把人類看作適應國家之用的一種官能。所以亞氏認定人類是國家的官能，且認定每一種官能祇有一個用處——譬如治者專於治人，被治者專於被人治，水手是運船的官能，奴隸是主人生產的官能——一人既然祇限於一種用處，那麼一個國家成立，第

一，必定要有許多官能，各司其事了；第二，每一個官能必定要絕對的依靠全體纔能夠生活。個人若各自分立，奴隸沒有人指揮，便不能動作；主人沒有人替他生產，便要餓死；男女分居人類便要絕種。這樣一來，不但不能求至善的生活，並且不能生活了。因為國家好比人類的全體，個人好比全體的一手一足，全體毀壞手足便沒有用處了。故亞氏敢斷定人類祇有在國家中可以生活，不做國家一種官能，便沒有存在的價值，沒有存在的意義。

亞氏雖然推崇自然太過，好在他想得到以人工修補天然的缺陷這一層。所以亞氏心意中的國家，並不是自然直接創造的，乃是自然生下人類，使人類替他創造的。要不然便要同中國的莊子一樣，一味的聽自然擺佈，發生一種『命定主義』的思想了。

三、國家目的

亞氏雖然把政治學從倫理學中分開，造成一種獨立的科學，但他政治學的內容總沒有完全脫掉倫理學的彩色，這也是無可諱言的。他的國家最終的目的便在

道德的生活，這種道德的生活，在現在看起來，確是倫理學的目的。在家庭村落中生活，說不上善生活，說不上道德的生活，祇不過是過物質的生活罷了。單爲着生存而結合的團體，不能叫做國家，如果這種團體都可叫做國家，那麼，奴隸社會或一羣禽獸都可成爲國家了。所以他說：

國家是爲得善生活而存在的，不是僅僅爲生活而存在的，如果單以生活爲目的，那麼，奴隸或野獸都可造成一國；他們所以不能成國，就因爲他們沒有福分，沒有自由選擇生活的權利。第三篇第九章

國家不是爲富財而設的，不是單爲求生而設的，不是爲羣衆共居而設的，不是爲防禦不正當行爲而設的。不是爲貿易和互相交際而設的，所以兩國間雖然互結通商條約，不能成爲一國的國民；沒有公同的政府，沒有過問他國人民道德的性質之聯盟國，也不能成爲一個國家。先明白國家消極的條件，然後可以說明國家積極的目的。國家積極的目的是什麼呢？且看他說：

真正留心善良政治的人對於國內善惡（大問題）必定注意。可見得如果是名

副其實的國家，對於道德必定非常關心。因爲（沒有這種倫理的目的），這種社會便僅僅成了一種聯盟國法律便真像哲人派李可福耶（Lycophron）說的，祇是『保證彼此公道』的契約，並沒有使市民善良公正的真正實力了。第一篇第九章

大概自亞氏看來，法律並不是彼此權利的保障，乃是鑄造國民善良公正等道德的模型。真正國家的目的，不在防止國民的犯罪，在鑄造國民的道德。政治社會並不是物質生產的社會，是做道德行爲的社會。雖有萬人合在一塊，果且是鞋匠木匠農夫；雖是聯盟通商，卻沒有公共的政府：都不能成爲國家。國家是什麼呢？亞氏說：

國家是家庭村落的聯合，以完全生活自足生活爲目的，這種生活就是快樂的生活，榮譽的生活。第三篇第九章

所以亞氏的結論便是：

政治社會是爲高貴的行動而存在的，不單是爲羣集生活而存在的。第三篇第九章

（四）國家組織

拿目的論（Teleology）來講政治學，可以找出國家終極的目的；用分析法（Ana

lytic method）來講政治學，可以找出國家組織的原素。亞氏在政治學第一篇中已用分析法解剖最初的國家，找出發生國家的幾種原素。在第三篇中又用分析法先解剖現在的國家，找出組織國家的個體。國家的個體便是『市民』（Citizen）；所以要想定國家的界說，必定要先定市民的界說。先得到由總體解剖出來的個體的性質，然後便可由此得到由個體組成總體的方法。這個由個體組成總體的方法，便是憲法。既知道市民的意義憲法的意義，然後便可以明白國家的性質；便可由各種不同的性質來區別國家的種類。

一、市民。

亞氏的市民資格很和柏氏不同，柏氏以爲祇要是都市的人民，便是無教育，非政治的羣衆，也可叫做市民。亞氏的市民卻有個重要的條件：比方居住固然是市民的要素，但是祇在一定的土地之內居住，——如奴隸和外國人——也不得認爲市民。法律上的權利固然是市民的要素，但祇有訴訟的權利，也不得認爲市民。因爲條約的結果，雖是外國人也有可以做原告被告的人。他如未成丁的人，雖然將來可爲市民；

但是現在不是市民；如歸隱的老人，雖然從前是市民，但是現在卻不是市民；至於那些剝奪公權和放逐的人也是這樣。做市民的條件，不是居住，不是訴訟權，乃是一種參政權。所以亞氏說：

我們想下界說的市民是嚴格的，沒有例外可舉的，他的特質便是有參與司法和服官權。（第三篇第一章）

大概希臘國家到了亞氏的時代，已多成爲民治的國家。所以亞氏說：『近世國家的形體，除了造成民治國家，便沒有別的法子。』這便是亞氏所以把市民的普通觀念放在民治政體上的原因。

但是亞氏所說的市民，是直接參與行使主權的，並不像現在的市民僅僅有選舉主權者的權利；凡是市民都有直接做主權者的資格，並不像現在僅僅站在主權者的背後，拿選舉權來判定他們。這種差別，大概是因爲城市國家地方很小，可以直接議政行政，不作政治活動的人—奴隸—又不認爲市民；近世國家地方很大，又因爲多數人民都有參政權，所以不能不行代議政體。由此可見市民的性質也隨國家

組織不同而生出差別了。

因爲市民的性質不是個個國家都是一樣的，所以亞氏的市民定義，也跟着政體變遷。且看他說：

市民必定因政體而異；我們的界說是最適用於民治主義的市民，但是未必適用於別的國家。因爲有許多國家人民沒有權力，又沒有正正當當的議會，僅有些不規則的團體；訴訟都由官吏輪流受理。……在這些國家之中，我們不能不改變我們市民的界說。在別的國家，市民是任一定的立法司法官職的人，而且許多任這種一定的官職的人，或全部任這種一定的官職的人，對於許多事體或一切事體，都有討論或審判的權利。這樣一來：市民的觀念便可弄清楚了。凡有參與某國立法或司法的權利的人，在我們說來，便是這國的市民。再泛一點說：一個國家便是爲滿足生活目的的市民之一個團體。

照亞氏的定義看來，享有政治權利的人便是市民，行使政治權利的人的團體便是國家，至於那些沒有政權單做器具用的奴隸，當然要放在市民範圍之外了。

二、憲法。

亞氏既把國家總體分析出來，找出國家個體的性質，隨後便再把國家個體綜合起來，找出由個體組成總體的組織法——憲法。國家總體的性質不同，所以由個體組成總體的方法也不同。這是什麼原故呢？因為這種組織法是規定國家總體中個體的彼此關係。市民有做官任事的權利；憲法便是規定這種官職的編制，規定國家分子應該擔任各種不同的官職；對於最高級的官職，尤其是憲法中所應該規定的。所以亞氏的憲法定義便是決定國家各機關的數目和相互的關係，規定各機關中做事的方法，尤其是規定國家最高統治權的所在。統治的團體是什麼，憲法的性質便是什麼——統治的團體是全體人民，憲法便是民治政體的憲法；統治團體是少數人，憲法便是貴族政體的憲法。如果當革命成功之後，建設一個新國家，創造一個新憲法，重行設官分職；市民由新憲法得到市民的資格，便是新國家的市民，從前的國家已經不在了。譬如雅典當克里斯庭(Clisthenes)實行民治主義的憲法時候，紀元前五〇八年。『雅典的國家已經跟着憲法改變，已是造成新市民的團體，實行新民治主

義的國家了。』憲法是國家的神髓，憲法一變國家便不是從前的國家：這是亞氏很重要的一個觀念。

亞氏不但說憲法是國家的神髓，幷且承認是規定國家目的的。所以他在第四編第一章內說：『憲法是國內官職的編制，並規定統治團體和什麼是各社會的目的。』因爲憲法是編制國家的方策的，由這種方策決定國家的目的；所以憲法便是說明政治社會所蘄求的那個目的的觀念，便是國家生活格式的說明書。各種憲法規定各種生活的格式，決定市民用某種方法，從某條道路，達到某種理想，然後變成某種生活。譬如在寡頭政體憲法之下，以財產爲做官的資格，因此便養成全國人民崇拜物質金錢的生活。又譬如在平民政治憲法之下，以自由爲立國的精神，因此便養成全國人民尊重自由的生活。國家的目的便在決定生活的格式；憲法是生活格式的說明書，所以也便是國家目的的說明書。

把這幾層意思總括起來，作亞氏憲法的定義，那麼，『憲法便是規定國家的組織，說明國家的目的，限定市民的資格，決定生活的標準之根本法律』

因爲憲法是規定國家形式的東西，所以又把憲法看得同國家一樣；不但把憲法看得同國家一樣，並且看得同政府一樣。他既說憲法是決定高等官府位置的，同時更可說高等官府的位置是決定憲法的性質的。因爲人民全體是最高官吏或政府，便是平民政體的憲法，少數富豪造成政府，便是寡頭政體的憲法，最高的官府不同，憲法的性質也便不同。所以他認定政府是國家最高的權力所在，憲法在事實上便是政府，『憲法同政府這兩個字有同一的意義』第三編第七章

三、國家種類

既已說明市民意義和憲法觀念，自然可以明白國家的性質；既已明白國家的性質，便可由此區別國家的分類。亞氏國家的分類有兩個標準：（一）主權者人數，（二）國家和政府的目的。

國家是道德的社會，國家目的是道德的生活。凡政治精神向這條路上走去的，便是正當的國家；向反對的方向走去的便是腐壞的國家。且先看他的分類：

（甲）向國家目的上走的政體：

主權者一人—『君主政體』。(Monarchy)

主權者少數—『貴族政體』。(Aristocracy)

主權者多數—『立憲政體』。(Polity or Constitution)

(乙)不向國家目的上走的政體:

主權者一人—『專制政體』。(Tyranny)

主權者少數—『寡頭政體』。(Oligarcy)

主權者多數—『貧民政體』。(Democracy) 亞氏的Democracy觀念並不是被人民建設的爲人民建設的政治、乃是被貧民建設的爲貧民建設的政治。

(甲)種是正當的國家,(乙)種是腐壞的國家他說:

政府由一個人支配因爲他謀公共利益,我們叫做『君主政體』。不由一個人支配,又不由多數人支配,便是『貴族政體』。所以稱他爲貴族政體,或者因爲主權者是最好的人,或者因爲他專心營謀國家市民頂好的利益。有時市民都是國家的執政者,幷謀公共的利益,這種政府便是『立憲政體』。

由前邊所說的政體腐敗下來,君主政體便變成『專制政體』;貴族政體便變

成『寡頭政體』立憲政體便變成『貧民政體』因爲專制政體是專以君主利益爲目的的一種君主政體；寡頭政體是專以財閥利益爲目的的貧民政體是專以窮人利益爲目的，都沒有顧及全國公善的。（第三篇第七章）

以上所說的政體區別，都是以主權者人數做標準的，究竟人數不過是政體發生的結果，並不是發生政體的原因。寡頭政體同貧民政體的特徵，不單是統治階級的人數，事實上還有個重要的特徵：便是統治階級一個是富有金錢的財閥，一個是一貧如洗的窮人。如果因爲富有財產的原因纔得到政權，那麼無論統治階級人多人少，都可叫做寡頭政體；如果因爲一貧如洗的原因纔得到政權，那麼也無論統治階級人多人少，亦可稱作貧民政體。由此看來，人數問題，不過是事實的結果，絕不是事實的原因。

國家的區別是從原素生出來的；國家原素是最高道德，統治者便是『首出庶物』的元首，政體便是君主政體；國家原素是文化和高等道德，統治階級便是有教育有道德的人，政體便是貴族政體；國家原素是武士和平庸的道德，統治階級便是

平庸的人政體便是立憲政體。專制政體的原素是武力欺詐，所以專權自恣的人便得到政權；寡頭政體的原素是金錢，所以富有金錢的人便得到政權；貧民政體的原素是生而有權，所以一般貧民都得到政權。且把他作一個表如左：（參看白爾克柏拉圖亞里士多德的政治思想第一百一十四頁）

(甲)以公共利益爲目的的憲法：

君主政體—原素—最高道德。

貴族政體—原素—教育和德行；　統治階級—有教育有德行的人。

立憲政體—原素—武人和平庸的道德；　統治階級—平庸的人。

(乙)以自私自利爲目的的憲法：

專制政體—原素—武力欺詐。

寡頭政體—原素—金錢；　統治階級—富有金錢的人。

貧民政體—原素—生而有權；　統治階級—貧民。

以上是亞氏以國家目的、統治人數、國家原素爲標準，區別出來的政體；此外還

想拿政府機關做標準，來區別政體。他以爲國家必不可少的機關共分三種：(一)討論機關，(二)執行機關，(三)司法機關。各政體的特質都看這三種機關怎樣分配而定。凡把一切公務全行委付人民公議，人民大部分在法律上有最高權力；執政官由抽籤選任，凡是公民都有做官的權利；司法機關也是由市民全體投票或抽籤選出審判官組織的：便是極端的民治政體。凡權力集中在一部分人的手中，討論機關，執行機關，司法機關，都爲最富階級獨佔去了；人民對於法案雖然許他投票，但是不能提出反對的意見；對於官吏雖然可以勸告，但是取舍之權仍在行政長官手裏：便是極端的寡頭政體。凡把政務分給各機關管理，執政官司法官都用抽籤投票的折中辦法，從有相當的財產階級選出；討論機關由有相當財產的市民組織，依法律行使相當的職權；便是立憲政體。凡把一切政權放在適當的長官手中，應用寡頭政體的組織法，但是首長的資格不以財產爲主而以德行爲主：便是混合的貴族政體。這都是以政府機關的分配來決定各種政體的特質。

亞氏政體的分類不但很嫌複雜，並且連區別的標準也沒有弄得十分的確當。

比方立憲政體和混合的貴族政體究竟有什麽很大的區別?變形的民治政體政權也在少數富人手裏更同寡頭政體一樣。這種分類的錯亂重複,也是無可諱言的。但是他所說的政體三大分類—君主政體,貴族政體,民治政體—和隱藏在國家組織背後的兩大勢力—社會勢力,經濟勢力—直到現在還受許多學者崇拜,亞氏政治學說的影響,很可以在這些地方看得出來。

但是亞氏不但區分政體的種類,並且更進一步比較政體的優劣。君主政體以最高道德爲原素,如果得到這種『首出庶物』的人,便用不着受法律的限制。但是這種人是很難得的,與其由近於完全的人來統治,不如由近於完全的法律來統治。因爲多數人的判斷總要比一個人好些,多數人總不比一個人容易破壞。個人容易爲感情所動,一爲感情所動判斷便容易錯誤;多數人絕不能個個都受感情的牽制,同時都朝一條錯路上走。亞氏的意思似乎以君主政體爲一種理想,認定他是很不容易見諸實行的,所以他的政治理論常常拿民治政體做基礎。

亞氏的政體比較論,很有許多地方近情近理的。譬如他說拿貴族政體同君主

政體比較，貴族政體是由有教育有德行的人統治，雖然人數很少，而且幾個人在一塊更容易分黨分派；但是幾個好人治國，究竟總比一個好人治國好些。換句話說：貴族政體——祇要不是寡頭政體——究竟總比君主政體好。再以貧民政體同寡頭政體比較，貧民政體以平等爲正義，寡頭政體以不平等爲正義，都有自身的利益雜在當中，都不能公平判斷事務。一個以爲祇要身體自由這一件事平等，一切事都可平等；一個以爲祇要財產這一件事出衆，別的事都可以出衆。都忘記了國家真正的目的，不單是生活，乃是高貴的至善的生活。再拿貴族政體同立憲政體比較，雖然多數勝於少數，多數人判斷詩歌音樂比幾個人的判斷强；但是賢智總勝過凡庸，所以凡庸千萬，總比不上幾個賢智。換句話說：立憲政體總比不上貴族政體。至於那專制政體全以武力欺詐爲事，簡直不能列入合理的政體之中了。

(五)法律觀念

亞氏法律觀念一方面和柏氏一樣，一方面又和柏氏却却相反。亞氏祇承認法律是立法者自由創造的，不要問社會的意思是怎樣。祇拿法律做教育人民的材料，

再以這種教育造成社會的意思。這一層很同中國儒家一派『聖人立法，愚者制焉』的意思相同。孟子說：『遵先王之法而過者未之有也。』『聖人，人倫之至也。』(離婁篇)荀子說：『聖也者盡倫也；王也者盡制也。兩盡者足以爲天下法極矣。故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法。法其法以求其統，類其類以務象效其人。』(解蔽篇)這一派都把法律看作『標準模範，』都把法律看作聖賢自由制定的這是亞氏、和柏氏、相同的地方。

但是亞氏有個地方却和柏氏相反：便是柏氏祗承認主觀的法律，而不承認客觀的法律；亞氏却想廢掉主觀的判斷，建立物觀的標準。亞氏最反對主權者以心裁輕重，因爲一個人裁判，必然被忿怒的私情蒙蔽，很容易弄錯。所以說：

人類有欲望，有感情，如果得到最高的政權，雖是善人也要爲他所左右。真正的法律，便是脫掉情欲的理智。(第三篇第十六章)

他以爲人類精神上的制裁，便是理智；人類責任，便在使情欲服從理智的支配。法律既是理智，便是人類精神上的制裁，便是人類道德生活的客觀的標準。亞氏承

認法律的客觀的性質便是法律的好處。如果柏氏要批評亞氏，必定要同荀子批評慎子一樣，說亞氏『蔽於法而不知賢』了！

亞氏政治學中更有一段形容客觀性的法律的好處。說：

論者以技術爲例：說治病單照醫書行事，是很不好的；不如託付熟練的醫生纔好，—這是錯誤。醫書對於病人沒有一點偏見的感情，斷不致因此違背醫術原理；至於醫生則不但爲病人設想，並且以得到金錢爲目的。辦理公務的人也是這樣，很有許多地方要以自己的愛憎行事。如果病人恐怕爲醫生所誤，那麽，與其照醫生的意思行事，便不如照着醫書行事了。不但這個，便是醫生自己有病，總要找別的醫生醫治；教體操的人總要同別的會體操的人公同運動。這都是對於關係自身的事件，想免掉自己的偏見，得到正當的判斷。（第三篇第十六章）

這些地方，很像慎子一派想免除『誅賞予奪從君心出』的流弊，建立一種『無建己之患，用知之累』的客觀的法律觀。

亞氏既承認法律是理智，便不能不反對哲人派（李可福郎）的法律契約說。哲人派以

爲法律是彼此同意制定的，拿來做社會上彼此權利衝突的保障。照亞氏看來，這種法律觀單把法律看作保護人類生命財產的東西，未免把法律的範圍看得太狹。國家不單是人類生命財產的保險公司，乃是一個道德的社會，使人類求道德的生活。不僅僅是消極的禁止人民犯罪，並且是積極的使人民得到至善的生活。說到這個地方，又發生一個問題：就是『法律到底是人造的，還是自然的呢？』亞氏旣不承認哲人派彼此合意制定的契約說，當然不承認法律人造說，而承認法律自然說了。因爲法律是理智，是正義，這種理智正義是普遍的，是人人必不可逃的，不要制定公布，自然有效；但是亞氏却不認人爲與自然相反，且親信自然有了缺陷，便是使人類做事的機會。比如國家雖然是自然生長的，却要經人力依照天然的法則來組織一番，纔能完成天工的缺陷；法律也是這樣，他雖然是自然的天理，但却要經立法家遵循天則把他編製出來，纔能成爲社會規律。自然法雖然是普遍的原理，但是各國也不盡然一樣；人爲也可以稍稍加以修正，變更他的範圍。經人力修改一道的法律，便是制定法。──這是亞氏自然法和制定法的區別。

(六)經濟觀念

希臘人對於經濟的生活，大概都不大看得起，因爲他們理想中的國家，不單是爲生活起見，乃是爲高貴的至善的生活起見的。高貴的至善的生活必定要脫掉物質之累，好拿全副精神，專向道德的生活去做。因爲把道德的生活放在第一位，便不得不把經濟的生活放在第二位；因爲把經濟的生活放在第二位，便不得不把經濟的生活從國家範圍內抽出來，放在家庭範圍之中。亞氏以爲『政治』和『經濟』是兩個對立的名詞，經濟學是管理家務的技術，政治學是支配國務的技術。如現在『政治經濟學』這個名詞，在亞氏看來，很覺得不可通了。——因爲經濟是在政治範圍以外的。

因爲亞氏看不起經濟的事業，所以把生產的問題排除在高尚的學理範圍之外。他祇承認財產是維持生活的東西，不是維持高尚生活的東西；故取得財產不但不是國家的職務，並且是家庭中最卑賤的職務。他把取得財產的方法分爲兩種：(一)自然的取得，(二)不自然的取得。以自然取得的方法爲得到純粹生活的必要

品的方法，這是經濟學範圍之內應該研究的。例如畜牧，狩獵，種植，都是。漁業也附在這一類。不過最奇的是他把掠奪財產也看作自然取得的方法，這是他的自然觀念錯誤的地方。怎麼叫不自然取得的方法呢？就是以蓄積無限的富財爲主，不是以維持生活爲目的的。他以爲商業無論是用以物換物的方法，或是用以錢換物的方法，總是出乎生活必要的範圍之外，這也是不自然取得的方法。至於使用金錢，或用利息借貸金錢，都必定要生出許多弊害的。大概看不起經濟的事業是希臘人的普遍心理；但是亞氏雖然也惡憎商業，可是他關於生產交換很有明瞭的解釋，關於使用價値和交換價値的區別，也有充分的說明。貨幣的主要職分，也是自亞氏首先介紹的。不過他的資本觀念不大明白，所以把利息看得有害的事體罷了。

亞氏所說的經濟，內容可分爲三部：(一)奴隸，(二)財產，(三)家庭，但是奴隸是家庭的一部分，財產是家庭的附屬品，嚴格說來，經濟祗不過是一種家計的管理罷了。

一、奴隸

希臘社會上生產事業全靠奴隸，各城奴隸除了斯巴達的海羅茲（Helots）之外，大概全是從低低等文化的國家—如小亞細亞一帶—收買來的。這類奴隸的命運是很安穩的，在家庭之中也同家人一樣看待，不由法廷判決亦不得處以死刑。亞氏所說的奴隸大概都指着這一種。就他們的知識能力說祇配做生產的事業。因為有這幾層原因，所以高談道德生活的亞氏也不得不爲習慣和利害牽蔽，反對哲人派人爲奴隸說，大唱天生奴隸說。甚且以爲奴隸是天然的器具，是天然的生產要素之一。且看他說：

凡工人想製造一切有一定目的的技藝，都要有適當的器具。管理家庭也是這樣。器具有多少種：或是有生的，或是無生的。例如運船的器具：一種是槳舵，是無生命的東西；一種是水手，是有生命的東西。奴隸也是這樣，也是做許多技藝的一種器具。財產是維持生活的一種器具，土地是供給許多用處的一種器具。奴隸是有生的器具，家庭中的奴隸是比別的器具更有價值的器具。第一篇第四章

亞氏的奴隸是家庭各種財產中的一種財產，同牛馬猪羊一樣，這是天然生成

的東西，並不是人力追壓的。所以他說：

一切生物都是由精神和身體構成的，一個是天然的治者，一個是天然的被治者。（第一篇第五章）

照亞氏說來，有思想的人便是主人，有體力的人便是奴隸，這是天公生定的，用不着人力加功。經濟上生產的事業，可完全託付勞力的人——奴隸——手裏，用不着勞心的人再去分心過問了。這種看不起經濟的心理，差不多是希臘人的通病。

二、財產。

亞氏把貨財（Wealth）看作滿足道德生活的一種工具。說貨財是『有用於城市家庭團體生活的各種東西的總積。』又說是『爲國家家庭之用的各種器具的總體。』這種貨財工具說，很和密爾（John Stuart Mill）把貨財看作各個人各社會爲達到目的的一種方法相同。

亞氏的經濟原理又有重農輕商的彩色，注重自給的經濟，反對貿易的經濟，這些地方又同法國十八世紀『重農學派』（Physiocrats）以農業爲生產一切物品的

特、別、職、業，把工、商、各、業、看、作、加、工、的、職、業，不、是、生、產、的、職、業、相、同。亞氏主張自給的經濟，所以不重看金錢，說金錢沒有自然的價值，單有金錢必不能達到必要的目的。商業專以得金錢爲目的，霸佔。他。人。的。需。要。，侵。害。他。人。的。利。益。，都不是這真正的經濟目的。真正的經濟目的，不在。積。聚。金。錢。說到此處，便仍然歸到亞氏人類不止於求生活，必定要求至善的生活那句話上去了。

亞氏攻擊共產主義的理論，可算得兩千年中最有力量的議論。他以爲共產主義實際上有種種不能行和不可行的理由：

（一）行共產制度，勞動。和。勞。動。的。報。酬。一。定。不。能。夠。平。均。且看他說：

如果農夫不是市民的時候，這件事便很容易說；但是如果市民自己耕地，那麼，所有權的問題便發生困難了。如果他們的勞。苦。和。享。樂。不。能。平。均，這。一。部。分。人。勞。動。多。而。所。得。的。少，對。於。那。一。部。分。勞。動。少。而。所。得。消。費。多。的。人，必。定。要。忿。懣。不。平。了。人類祗要住在一塊而有公共東西，便常常發生這種困難，對於公有財產那就格外是難上加難了。『商賈同人的組合』便是一個好例；他們關於普通事

件總是常常紛爭的。我們同奴隸也是這樣，也時常同天天在一塊生活的奴隸鬧起衝突出來。（第二篇第五章）

（二）一在共產制度之下生活，便把享受私有財產的快樂喪失了。他說：

人類覺得那種東西是他自己的，便不知道有多大的快樂因爲自私雖然是要受責備的，但是自己愛自己却是人類自然的感情；所謂自私，不單是自己愛自己，乃是愛自己太過，便同守財奴愛惜金錢一樣了。因爲一切的—差不多一切的—人多少總有一點愛錢和與錢相仿佛的東西。（第二篇第五章）

（三）在共產制度之下，慈惠的道德便沒有發展的機會。他說：

對於朋友賓客等做出慈善或幫助的事體，更是最大的快樂，但是這件事必定要在私有財產的時候纔可辦得到。在這種國家之中，要消滅兩種道德：（一）對於婦人的禮節，（二）對於財產的度量。在公產的時候，沒有人可做出慷慨大方的樣子，和豁達大度的行爲；因爲慷慨的度量是由用財表見出來的。（第二篇第五章）

（四）在公產制度之下，人類更要紛爭，不但不利益，更且要喪失許多利益。

柏氏想用共產制度做調和社會的方法；亞氏的反對也注重在這一點：亞氏以爲聲音必定有個高低長短緩急之分，纔可以調和起來，成爲一種音樂，人類的能力也必定要有個賢愚強弱之別，纔可以互相幫助，成爲一個社會。共產主義不是調和社會，却是使社會成爲單調，音樂最惡憎的是單調，因爲單調不能成音；社會也是這樣，斷不可不用力避掉這種單調的生活。

亞氏所說的共產，不但說生產出來的物件，並且說到爲生產要素的土地上來了。他說共產共分三種：(一)土地分給各人所有，但把生產物積聚在公共的儲蓄所，以供消費：這是許多國家所實行的。(二)土地歸公共所有，公同耕種，但是把生產物分給個人，以備個人私用：這是『野蠻人』所行的一種共產制。(三)土地與生產物一齊都歸公有。其實這三種共產制度都不是柏氏所說的共產制度，柏氏所說的共產，不過是護國階級把農民貢獻的財產統歸公用，農民自己仍然得私有財產，故亞氏所反對的是社會共產制度，并不是柏氏所說的護國階級的共產制度。

但是亞氏也並不是承認財產私有爲最後的目的；他說必定要利用私有財產

求達到道德生活的目的，—由正當的習慣正當的立法支配他使他做達到道德生活目的的方法，—纔算正當。所以亞氏對於財產雖然主張私有，卻仍是想達到公用的目的。

三、家庭。

亞氏的國家基礎是建在家族制度之上的，是聯合許多家庭組織起來的。家庭和國家不但是程度不同，並且是種類不同。家庭的職務第一是教育兒童，預備造成國家的市民；第二男女是天然要互相接合互相倚靠，纔能夠生育；第三主僕必定要以家庭的關係相接合，一方纔能夠完全支配，一方纔能夠完全做器械。亞氏最不滿意柏氏無家庭的主張。柏氏以爲做父母的不知道誰是自己的孩子，然後對於國家一切的孩子，自然會發生濃厚的愛情；亞氏卻以爲愛情是對於自己私有的東西上發生出來的，私有的東西就是愛情發生的本源，如果使做父母的不知道誰是自己的孩子，不但不能夠引起更濃厚的愛情，並且連誰也不愛了。至於共妻，也是亞氏所反對的，他以爲使個個婦女都爲社會公共婦女，一方使人愛情不能注在自己私有

的婦人身上一方又使人類對於別人妻子的那種高尙榮譽的節制的道德不能發展。因此便極力的保護家庭制度，說沒有家庭制度的單一國家是不能成立的。

亞氏也認定國家和家庭有些地方是可以統一的，但是不能完全統一；如果統一超過一定的限度，便不成一個國家。國家的統一，是要從道德的生活上做起，從精神的統一着手，不能從消滅家庭村落的組合着手。如果要想統一堅固，必定要用公共教育的精神做手段，纔可以辦得到；倘若消滅特殊的組合，便不會消滅國家。

(七)理想國家

亞氏的政治哲學固然是從歷史的事實中尋找出來的，所說的制度固然都是希臘的實際制度，但是因爲他用的是歷史的方法，所以又把實在的國家各種好處各種壞處都拿來從他腦筋中改造一道，鑄造出來一個理想的政治制度。他的理想的政治制度有種種條件，但是這些條件都是他研究各國政治截長補短集合起來的。在亞氏看來，都是着實可行的，不像柏氏的共和國是想到做不到的。亞氏理想的政治制度想由三個條件做到：(一)理想國的物質基礎—就是民質，人口，國境，城郭，

應該怎樣纔能夠維持理想國的生活。(一)理想國的社會基礎——就是職務，財產，階級，應該怎麽分配纔能把這種理想國組織成功。(二)理想國的教育原理——就是政府應該用什麽方法教育人民纔可使這種理想國實現。由此看來亞氏的理想政制，要在理想的條件之下，纔能夠製造成功；這便是他受柏氏思想的影響的地方。

一、物質基礎。

物質基礎的裏邊最重要的是民數，民質，地理，氣候，人種，這幾項。理想國的人民，以剛剛夠做國家各種職務爲度，人口過多便難統治。市民多的國家未必便是最強大的國家，因爲奴隸和外國人並不是國力的淵源。市民必定要彼此互相知道，統治的人對於歸自己裁判的市民不能不知道他們的性質，市民對於統治的也不能不知道他的才具。且國家的目的在能夠自給，如果人口過少便又要仰給他人了。歸總一句話，市民的人數：(一)要使彼此能夠互相認得互相知道；(二)要彼此能夠互相接濟。市民的性質：(一)要有智慧，(二)要有勇氣。換句話說，就是要把歐洲北部人種的勇氣和小亞細亞人種的智識兼而有之，纔好。

國家的都會應該建設在什麼地方？這是希臘人爭論很久的問題。亞氏以爲理想國的都會可以在陸地，也可以在近於海岸的地方。因爲近海，便可用海陸兩軍防禦外患，便可以輸出國內過多的物產，輸入過少的物產。但是貿易僅可按照都市生活的必然的需要情形而定，卻不可專爲圖謀利益起見。都市各部分的交通必須靈便，地址必定要安全，可以躲避冷風，且可以供給許多淸水。大槪在亞氏那個時候，已經是戰爭不歇的時代，所以建都的問題，關係非常重大。當時有許多人反對都市近海之說，以爲都市近海外人來住的必一天比一天多，法律便難得貫澈；交通一繁，商人必然趨多，商人越多便越難統治。更有許多有錢的人因爲平民往來海外，交換智識，便越嚮於平民政治，他們嫌惡平民政治，因而歸罪於海。亞氏不極端的反對都市近海之說，也是他傾向平民政治的一個證據。

二、社會基礎

物質的基礎是造成理想國天然的條件，社會的基礎是造成理想國人爲的條件。因爲國家的目的首在自衛自給，要想自衛自給便有必不可少的六種要素（一）

農夫，（二）藝術家，（三）軍人，（四）富人，（五）牧師，（六）執政官。這六種要素便是跟着理想國六種職務而來的理想國的六種職務：（一）豫備糧食，（二）興辦技藝，（三）訓練軍旅，（四）儲積財物，（五）崇拜上帝，（六）決定國政。這六種職務之中尤以軍事政事爲重要，軍事要託付青年和勇敢的市民，政事要託付老成持重和富有經驗的人。按照年齡給與他們的職務。使市民在少年時代便來當兵；到了老年的時代，便來治國。照這樣做去，一來，老成持重的政治家，必然不致於浮動，像斯巴達國家那樣好戰；二來，軍人政治家沒有階級可分，軍人不反對政治家，政治家也不仇視軍人，那種階級競爭的壞處便不會從根本上打破了。這是亞氏想打消柏氏按才分級，按級授職，拿階級做職業區別的標準，使治國階級專於治國，護國階級專於護國，致生出階級傾軋那種病根。

亞氏以爲在極貧極富兩階級造成的社會基礎上，絕對建不起來理想國。因爲極端的財閥必然驕傲，沒有服從的性質；極端的窮人必然愚陋卑劣，沒有統治的能力。祗有中等社會占多數，纔能够保持得住社會的和平秩序。得乎中道的政體便是

立憲政體，立憲政體便是不偏不黨調劑均平的最好的政體。

大概柏氏就是不說理想國的時候，心中總橫着一個理想國的情境在內；亞氏就是說理想國的時候，心中卻祇有一個比較的適當政體在內。亞氏理想中的最好政體雖說是君主政體貴族政體，但是不一定拘泥。他以爲要想知道那個政體最適宜，必定要先看社會的情形是怎麼樣。譬如在窮人數目超過富人的社會，當然以平民政體爲最好；在富人權勢可以統治窮人的社會，又當然以寡頭政體爲最好了。唯在中等階級最占優勢，把貧富兩階級一齊壓住的社會，纔可適用立憲政體。由此看來，亞氏心目中已經沒有『放諸四海而皆準』『建諸萬世而不悖』的政體。這就是他從歷史的方法比較的方法上得到的經驗。

三、教育原理。

亞氏的教育目的有三：(一)爲將來市民在社會中得到地位的豫備；(二)養成市民道德的生活，使他與社會相調和；(三)使市民得到一種技藝。故亞氏的教育便是政治的道德的技藝的教育。

亞氏的教育責任，也是不委託私人的。為什麼呢？（一）因為教育制度與國家的憲法有關，教育是想發展市民的政治才能，使保存國家的憲法；（二）國家目的祇有一個，凡是國家的市民必定要全體統一，所以教育不能讓私人去隨意發展個人的特性；（三）市民是屬於國家不能自主的，所以必定要受國家所定的教育。這就是亞氏的教育祇有年齡的差異沒有階級的差異的原因。亞氏教育，自養成精神身體道德三個目的上說，却完全和柏氏的教育目的相同。

綜看以上三項—物質基礎，社會基礎，教育原理，—可見得亞氏的理想國是純粹拿希臘城市國家做模型，並不是憑空結撰的。亞氏與柏氏不同的地方：（一）柏氏祇承認理想國是理想的，是不容易實行的；亞氏畫出這個模範，卻以為是可以實行的。（二）柏氏的理想國是一個貴族政體；亞氏的卻是一個民治政體。不過這種民治政體之中，除了多數奴隸以外，還有許多藝術家，商人，農夫沒有政權，在現在看來，也同貴族政體差不了許多了。（三）柏氏理想國中護國階級為國家做事是一種『公僕』的性質，並不為着自己的安寧幸福；亞氏的市民替國家做事，卻是為着自己的安寧幸福。這都是他兩個人不同的所在。

（八）政治革命

政治學三四兩篇所說的政體變遷，是從君主政體經過寡頭政體專制政體變到民治政體，是從社會的經濟的進步上發生的，都是變遷的實例。五篇中所說的政體變遷，是因爲實際政治違背學理而發生的，都是變遷的原因。政治革命大概可分爲四種：（一）建設新的不同的政制，（二）由革命黨管理現行的政治，（三）增減現行政制的權限，（四）改廢現行的政制。大概亞氏生在希臘城市國家之中，眼見希臘政治生活變遷不定，今天是這樣政體，明天又變成那樣政體；這個城市趨嚮平民政體，那個城市又趨嚮貴族政體。這種政治紛擾階級衝突的情形，印到亞氏那種敏捷精細的腦筋之中，逼着他不能不蒐集歷史的舊例，用科學的方法把他分解出來，看看革命的真正的原因到底在什麼地方。總計亞氏所研究的是：看看革命有多少原因？原因的性質到底是什麼樣什麼質素可使什麼國家衰敗？各種變遷從什麼地方發生，變到什麼地方爲止？有什麼質素可以保持特種國家或普通國家？用什麼方法可使各種國家能够好好的保持得住？綜括說起來，有兩層最重的意思：（一）發生革命

的原因，(二)防止革命的方法。

一、發生革命的原因

亞氏政治學的基礎可以說是完全建築在『正義』兩個字之上的。他所說的正義，便是『稱物平施』『各得其所』公公道道不黨不偏的意思。他的實行正義的條件，便是平等平等法原理便是在不平之中求到各得其平的境界。人類中儘管有智愚賢不肖，但是必定要使智愚賢不肖各得其所；社會中儘管有貴賤貧富，但是必定要使貴賤貧富各安其分。平等原有兩種：(一)絕對的平等，(二)相對的平等。譬如多數人看見祇有少數人掌有特權，便希望一種絕對的平等；少數人以爲他們所有的特權，實在是他們從門第和才能得來的，因此便主張相對的平等。一說到平等，必定要比例平均，萬不能拿一件事做標準。譬如民治政體，因爲自由一點同等，便要主張事事皆絕對的同等；寡頭政體，因爲財產一點出衆，便要主張事事皆絕對的出衆。這種絕對的標準，可算是根本錯誤。兩方面皆因爲在政治上所得到的分位，同事事同等，或事事出衆的理想不能相合，不得不發生各種不平的感情，這些不平的感情便

是造成革命的禍根。

政治變遷的形式有改變憲法的，也有不改變憲法的。譬如把平民政體改成寡頭政體，或把平民政體寡頭政體改成立憲政體貴族政體，都是改造憲法的革命。再如獨攬政權，祗要把行政大權集於一身，雖然不改變憲法，也可以叫做革命。更有一種程度的問題，譬如同是寡頭政體，或者想把他造成極端的寡頭政治，或者想把他造成稍好一點的寡頭政治，也是一種革命。另外有一種改革官制問題，也可算做革命。譬如斯巴達的李森德(Lysander)想推翻王權，鮑森里(Pausanias)想推翻監督官，都屬於這一類。

歸總一句話：一切革命的擾亂都是從不平等起來的。因爲人人都以求平等爲目的，如果看見同自己一樣的人，竟然比自己佔優勝，或者比別人已經佔優勝了，自己還不自足，還要佔優勝；再有一部分人不是驕傲，便是貪婪，不是尊崇人太過，便是待遇人太薄；還有那種種族混雜，階級競爭，國內沒有中等階級，國外又有相反的制度；……諸如此類，都是擾亂的原因。這些原因的根芽都生在不平等上，所以不平等，便

是普通的革命原因。

二、防止革命的方法。

既已明白了破壞國家的原因，便可得到保持國家的方法。救濟革命的方法大概有三種：(一)從政治制度上着手，(二)從社會階級上着手，(三)從教育制度上着手。

就政治制度說：行政長官對於參與政治的人和沒有政權的人應該有善良的處置法。享有政權的階級，不能不嚴守民治主義，就職的任期，無論何人，都應該以六個月爲限，使人人都有輪流就職的機會。一個人如果久掌政權，便易於做壞事；如果把許多政權集中在一個人手裏，更容易使人墮落。更有一件最要注意的事體，便是官吏萬不能與金錢接近。譬如在寡頭政體之下，把政權，榮譽，利益一齊集中在富人之手，那就更危險了。使少數階級和一般人民滿意的最好的方法，便是把官職公之全國，不給薪俸，國家財政一齊公開，不讓官吏乘機私用公款。—這都是從政制上想出的防止革命的方法。

就社會階級說：凡是趨到兩極端的東西，都是挑惹反對的媒介。貧富階級不平等，便惹起階級的競爭；政權分配不平等，便惹起權利的競爭；沒有中等階級能夠把極貧、極富、極有權力、極無權力的兩極端階級壓倒，政體便不能安穩。——這是從社會階級上想出的防止革命的方法。

再就教育制度說：拿憲法的精神教育市民，是保持國家最好的方法。如果青年沒有受過訓練，不知道某種質素是保持某種政體的最重要的質素，那麼，所定的法律便不能通行了。但這並不是說在寡頭政體之下，便教他崇拜貨財；在民治政體之下，便把他們養成不識不知的愚民。如果這樣，便是助長各種政體已經養成的壞處。因為在寡頭政體之下的貴族子弟，一生過的是放蕩逍遙的生活，一般平民勞苦不堪，必定要希圖革命；在民治政體之下的一般愚民，誤會自由平等的意思，便流於放縱，必定要破壞憲法的限制。真正的教育必得要拿憲法原理養成青年的習慣，救正青年種種的壞處，使他們對於一種政體發生愛護的感情，並且有保持的智力。——這是用教育來防止革命的方法。

總而言之：革命是從不平等發生的，要想防止革命，必先要防止不平等的原因發生。

(九)亞氏政治哲學的價值

思想本來是時代精神的結晶，無論那個超羣出衆的思想家，總脫不盡當時普通思潮的彩色。亞氏政治哲學本有許多地方是他個人的特見；但是也有許多地方總是爲希臘思想特質和城市國家寫照。他用歷史的方法來研究學問，照說很可以得到歷史進化的觀念了；但是他卻認定無論個體的事實怎樣變來變去，那個物種總是一成不變的。他既已承認自然的意志是經過人類的精神製造過一遍的，既承認國家是人類的本能仰承自然的意旨創造的，照說很可以主張人類中心的學說，很可以主張國家是人力創造的理論了；但是他總要根據希臘普通思想，說國家是自然創造的。他既然認定經濟勢力同社會勢力都在國家組織的背後佔了很重大的地位，照說很可以把經濟的事業引進政治的範圍之內了；但是他偏偏脫不掉希臘人看不起經濟的成見，總想把經濟事業放在政治範圍和道德的生活之外。因爲

他拿希臘的城市國家做模範，所以他的政治組織都是適用於十萬人以下的小國家制度。因爲希臘人國家的思想太重，所以對於自由平等的觀念很有許多誤解，再也不承認他是發展個人才能的媒介。便是反對專制主義，也祇反對柏氏所說的方法，並不是認定專制主義爲個人自由發展的障礙。因爲希臘人的普通思想祇認希臘民族爲文明的民族，配管理國家，別種民族都是野蠻人，祇配做奴隸，所以他的社會組織的基礎便建設在奴隸制度之上，并認定奴隸是天然生成的階級，這種制度是合於正義人道的制度。因爲希臘人的思想，政治倫理的目的完全一樣，所以他雖然把政治學從倫理學中抽出來，造成獨立的科學，但是總把教育放在國家直接支配之下，說教育政治的生活便是教育道德的生活。宣林（Dunning）說『如果人家以爲柏拉圖的法律篇是雅典化的斯巴達的思想，那麼，亞里士多德的政治學便更明明白白的是斯巴達化的雅典的印象了。』見上古中古政治學史九十七頁。這是亞氏跳不出希臘思想圈套的地方。

但是亞氏對於政治學很有幾個重大的貢獻：第一個貢獻便是使政治學同倫

理學分離，並且單注重實際的政治。他對於政治學有兩個解釋：(一)以政治學爲關於人類絕對的善和絕對的完全的國家之純正科學，—這是同柏拉圖一樣的；(二)以政治學爲討論實際社會中實際人類的憲法上法律上關係之實用科學，—這是同柏拉圖不一樣的。但是他雖然有這兩個見解，他自己的研究卻是偏重在實際方面。他所說明的關於實際社會政治活動力的形式和動機的那些理論，到現在還可算作名言。這都是他把政治學弄成獨立的科學，並且專從實際上著手的效果。

第二個貢獻便是研究政治學的方法。原來政治變遷都有因果的關係，不考察所以變遷的原因，便不能找到救濟的方法。自從亞氏用歷史的方法，分析的方法，比較的方法，來研究政治學之後，便成了一種新趨嚮：從綜合的抽象的研究，變到分析的具體的研究，因此便發見政治組織應該適應時代變遷的公例，把那不問自然，氣候，地理，經濟，知識，道德的情狀怎樣一概適用的理想政治的論據，幾乎從根本上推翻了。這又是希臘政治學從理想歸到事實的一個關鍵。

亞氏市民生活的理想，也可救濟現在主張專門爲生活奮鬭的缺點。他以爲市

民不是爲生活而生活，乃是爲至善生活高尚生活而生活。生活祗是人類達到終極目的的方法，專爲生活而生活便是禽獸的生活。這層見解雖然有混合政治道德和以奴隸供主人犧牲的弊病，但是很可救濟主張專爲生活奮鬭而止的人的錯處。

亞氏雖然誤解自由平等的真正意義，但是對於自由與權力的調和很有特別的見地。他以爲國家天然有治者和被治者兩個階級，這兩個階級，以這方面的意思服從那方面的意思，纔有政治的組織。人類如果要想享受安寧，必定先要服從法律。『服從憲法的生活，並不是奴隸的行爲；卻是最高的幸福。』（第五編第九章）官吏的特別職掌雖然在發布命令，但是命令之上，仍須有輿論和習慣法的分子存在。他的輿論和習慣法的原理，便是『兩個好人總比一個好人勝些』『多數人的意見總較少數人勝些。』由此看來，亞氏所說的自由與權力調和，便是以少數人的意見服從多數人的意見的意思。

亞氏認定主權是決定最高行政事務和政治上重大問題的權力。究竟主權應該歸於多數人民，應該歸於少數人民，或者委託於一個人呢？在他看來，人民總體的

總合的德行，總比一部分的德行高些，這就是他主張主權在人民總體的意思。但是他說主權在於人民總體，並不是說教人民直接去處理政務，乃是說國家重大的問題應該由人民決定。譬如評論音樂的好壞，不單靠樂師自己，要靠旁聽的多數人民；所以判斷政治的好壞，也不能單靠當權的一部分人，必定要靠旁觀的一般人民。因為這個理由，所以說國家的主權應該在人民的全體。至於國家重大的問題，人民應該由什麼方法解決呢？從實際上說來，也不過是用選舉或別的方法來選任行政官罷了。由此可見他這種主權的觀念，很有些和近代的學說相同。

此外還說立憲政府的有三種機關——討論機關，執行機關，司法機關，——雖然和近代三權分立的學說不同，但是總算是政府分職的學說的發端。他又認定經濟的勢力對於政治組織政治活動有很大的影響。把貧富階級的衝突，看作政體變革的最大的原因；討論政體的區別，行政機關的整理，和政治的革命，又都在經濟的作用上搜求根據：這都是他所發見的政治與經濟關係密切的原理。

以上幾層都可算是亞氏政治學的價值。

本章參考書：

Barker-Political Thought of Plato and Aristotle 後半部。

Dunning-Political Theories. 第三章

Farrell-An Introduction to Political Philosophy 自三四頁到一〇六頁。

Willoughby-Political Theories of The Ancient World. 第十一章

Pollock-History of the Science of Politics. 自一七頁到二九頁。

第四章 希臘晚年的政治思想

(一)政治思想的趨嚮

柏拉圖亞里士多德的政治學說在當時實際政治上並沒有發生什麼影響，最有影響於政治思想或政治生活的卻是斐立布式的軍政制度和亞力山大式的帝國主義。自從斐立布征服希臘各市之後，用馬基頓的君主政體和軍政制度把希臘人看作人類萬不能脫離的城市國家完全壓倒，把希臘人那種人生脫離國家便沒有生活的價值的迷信一齊掃除；自從亞力山大雜集許多文明野蠻的種族，高低不

齊的文化，聚攏起來造成一個世界的國家之後，又把希臘人一城一市的小國家觀念根本取消。因此便生出兩種趨嚮：(一)國家同個人分離，故政治思想很傾向個人主義；(二)小國家不能獨立，故政治組織很傾向聯邦和世界主義。

斐立布推翻希臘民治政體之後，希臘各市已經失掉自由獨立的資格，市民又沒有參與政治的機會，一方面減少人民政治的熱心，一方面又把人民從社會國家之中解放出來。這時城市國家已經不是政治發動的所在，已經不配使人民得到高貴的生活，所以政治思想便從國家趨到個人。大家漸漸明白滿足個人需要，不必要絕對的依靠國家，便不是神仙，不是禽獸，也可以離開國家自謀生活。這就是當時思潮所以傾向個人主義，所以從積極的自然的道德的國家觀，變成消極的人為的法律的國家觀的原因。

馬基頓雖然以武力征服希臘，但是終不能教希臘人服從，亞力山大一死，(紀元前三二三年。)馬上就起來反抗。希臘人很善於應付政治的環境，一看見散漫無紀的小城市不能夠抵抗武力統一的國家，故當紀元前三世紀的時候，就組織成功兩個重要的

聯邦：(一)叫做亞嘉亞聯盟，(Achaean League) 從紀元前二八一年設立的。(二)叫做伊多尼亞聯盟。(Aetolian League) 紀元前二八〇年設立的。這兩個聯盟都到紀元前一四六年被羅馬滅掉了。這種聯邦是拿民族來代替城市，聯邦的組織便是希臘民族的組織。亞嘉亞聯盟有中央議會，每一個聯盟的城市有一票權；又有中央行政部和裁判所。單獨一市不能宣戰媾和，或同外國私定條約。中央政府幷且是直接的民治制度，並不是代議制，凡過三十歲以上的市民都有出席中央議會的權利。聯邦的目的是想藉各市的團結勢力來驅逐馬基頓的勢力；因為他們已經知道城市國家的勢力不夠用，故來組織邦國的國家。(Country-State) 到此時希臘人的國家觀念已經脫掉自然的基礎，建設在功利的基礎之上了。

自從亞力山大帝國主義成功之後，埃及人，亞細亞人，雅典人，托來西人，(Thracian) 都成為一個國家的人民，因此便把小國家小種族的觀念和『希臘人是天生的文明種族，別的人都是天生的野蠻種族』的偏見一並打破。往日以為國家是天然生成的，現在卻以為是以友愛的情誼互相結合的；這種情誼就是真理，凡是人

類都有共同的志願，都有同等的權利，都服從在一個真理的法則之下。個人同人類全體的關係，比較個人同特別國家的關係更加重要；人類理性的結合是個根本問題，特別的政治結合不過是偶然的事體。這種思想便把個人從特別國家社會之中解放出來，想造成以人類理性相結合的一視同仁的世界。

以上種種思想的結晶便成了兩派學說：一是斯多亞派，(Stoics)一是愛壁鳩魯派。(Epicureans)

(二)斯多亞派

斯多亞派是在紀元前四世紀的末尾，由柔諾(Zeno)唱導起來的。柔諾的重要的思想，大概是從犬儒派(Cynics)得來的，犬儒派的始祖安體斯庭(Antisthenes)又是蘇克拉底的學生，所以斯多亞派也可算做蘇克拉底一個旁支。蘇氏死後，關於倫理學一方面，差不多要以斯多亞派爲代表，一直到耶蘇教盛行的時候，還繼續存在。

柔諾生平事蹟可以知道的如左：

三三六年（周顯王三三年）生於希臘城市 Citium

三一四年（周顯王元年）到雅典來從犬儒派的克來特士(Crates)，美加納派(Megarian)的斯特波(Stilpo)，大學院(Academy)的鮑里門(Polemon)(三一四——二七〇年)學習。

二九四年（周赧王二一年）在希臘 Stoa Poikile 講學，因此，凡是他一派都得個斯多亞的名號。

二七六年（周赧王三九年）往馬基頓朝。

二六四年（周赧王五一年）死。

柔諾思想上所受的影響，以犬儒派爲最大。所以要想懂得柔諾的思想，必定要先懂得犬儒派對於道德、國家、社會的觀念。

犬儒派是雅典的安體斯庭創始的。(安氏生於紀元前四四四年，死於紀元前三六五年。)在這派之下，除了安氏還有載奧哲士(Diogenes)(生於紀元前四一二年，死於三二三年。)克來特士(紀元前四世紀下半世的人。)諸人。安氏少年也從高捷士(Gorgias 哲人派)學過修詞學的。自他做蘇克拉底的學生之後，便大受

蘇氏的感化，蘇氏死後，便在希臘講學，不但造成一派倫理學說，並且做蘇氏和斯多亞派連成一貫的中介。

大凡國家主義最盛或社會情形不安的時候，總有一派似無政府主義的思想發見，這是時代反動必然的結果。我們研究蘇氏的倫理學說經過犬儒派變到斯多亞派的變遷線索，覺得很有些趣味。安氏從蘇氏得到的倫理學根本觀念便是『道德——不是快樂——是生存的目的』蘇氏把倫理同道德極端調合起來，故說『道德就是知識；』安氏更把這個原理的範圍弄得格外縮小，凡是個人能力做不到的事都一齊排除在道德的範圍之外；因此更進一步，趨到極端的個人主義上去，不承認社會國家與人生有什麼關係。祇要是有智慧的人便可以自足，便不要受一切物事的拘束。由此推論下去，便不要婚姻，不要家庭，不要社會，不要政治；並且不要快樂，不要名譽，不要貨財。因爲權力聲望金錢都是使理性汨沒的東西，都是使精神失其自然的媒介。人類祇要自己生存，祇要爲自己生存。人類最高的目的就是自己聽自己的理性指揮，以求『自知，』『自我實現』

戴奧哲士也說求道德的生活，必定要先斷絕物質的快樂，必定要忍饑受苦纔可以得到善行。所以他的弟子們以後都做乞丐的生涯，穿的是窮人衣服，吃的是粗糙菲薄的飯，以爲人爲的社會與真理至善相衝突，必定要『反真歸樸』纔能够實現道德的生活。有智慧的人不要在人爲的特定的國家中生活，因爲他是『世界的市民』。所以采納爾（Zeller）說：

他們理想的政制便是自然世界，一切人類同在這個世界中過羣集的生活。（希臘哲學史一二〇頁）

這一派人都是革命家。不但反對人爲的社會國家，並且反對人爲的習慣禮節，更連自然的羞恥心都一齊反對，因爲羞恥心是由顧忌人家意見發生出來的。他們更反對宗教的信仰，以爲人類真正可崇拜的祇有道德一樣。

把犬儒派的思論綜合起來，覺得他們推翻一切政治、社會習慣、禮節、名譽、金錢、快樂、信仰，抬高個人的地位，很有些像個人的無政府主義家斯特拉(Max Stirner)；但是斯特拉連真理都看做因人存在的東西，絕對不承認有在『我』之上的真理，和

我必定要受他管束的真理；犬儒派卻要崇拜道德，卻要爲道德自苦。他們推倒一切典章文物，回復到自然世界，很有些像老子的『反真歸樸』；但是老子祇要昏昏悶悶的人，犬儒派卻要有聰明智慧的人；老子要人『甘其食，美其服，安其居，樂其俗，』犬儒派卻要人斷絕物質生活的快樂。他們忍饑受餓，做那種乞丐的生涯，很有些像墨者『以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極；』但是墨者的苦身是想『利天下，』犬儒派的苦身卻是想脫掉物累。——這都是犬儒派同這三派不同的地方。

蘇克拉底有兩句名言：就是『道德卽知識，』『政治卽藝術。』蘇氏不但把道德和政治看得一樣重，並且想以政治的方法來達到道德的目的。犬儒派卻丟掉政治一方面，單講道德一方面。所以蘇氏先國家而後個人，犬儒派卻重個人而鄙棄國家；蘇氏以爲想求道德的生活必定要受國家的支配，犬儒派卻以爲想求道德的生活祇要聽自己理性的指揮。大概這時的希臘正在遵崇國家主義，蘇氏是個保守派，所以『因勢利導，』想把舉國奉爲保種禦外的國家變成造就道德生活的國家；安氏等是些革命家，所以想從根本上改造，打破舉世崇拜的『脫離國家便沒有生活價

值』的觀念，來做些『自我實現』的苦工，並唱導『必定要離開人爲的國家纔可以做到自我實現的生活』的學說不過犬儒派還有一點始終沒有脫掉希臘人的彩色：就是看不起經濟的事業，以爲精神的生活應該在物質的生活以外去營求。故犬儒派不要貨財的原因，也就是繼述蘇氏的柏拉圖所以主張共產，亞里士多德所以不要執政官管理金錢的原因。

我們懂得犬儒派的思想大略，纔可以講斯多亞派的思想；再要想懂得斯多亞派政治思想，又必要先懂得斯多亞派的人生觀。照斯多亞派說：人類祗是宇宙的一部分，應該順從宇宙的法則。且看侯克士(Hicks)在斯多亞與愛璧鳩魯(Stoic and Epicurean)中說：

我們且丟開全體的宇宙來講他的部分，論到各個的人類。個人是一部分，祗是合理的一部分。他同這有機的總體和別的類似部分有一定的關係。他的態度就是由這些關係的知識決定。因爲他是一部分，所以他是附屬的，並且要同別的部分一樣，必定要服從宇宙的律令。這個律令是在他理性之中指揮他做什

麼事，或禁止他不要做什麼事。因此，愛壁克體特士 (Epictitus) 便宣告說最高的目的是順從上帝，請求上帝，承奉他的事務，服從他的命令（見原著七六頁）

失韋納 (Schwegler) 在哲學史中也說：

斯多亞派的倫理學是同他們物理學 (Physics) 相關連的。在物理學中，證明宇宙合理的秩序是由神意而存在的。在倫理學中，說人類行爲的最高法則，生命的精神的統治，是靠着宇宙中合理的秩序，和適合宇宙的法則。我們努力的最大目的，就是使我們的生活符合宇宙的法則，就是生活在適應世界或自然的調和之中。（見他哲學史英譯本一六六頁）

由此看來，斯多亞派的道德格言便是『順應自然』(Follow Nature) 四個大字。人類爲什麼要『順應自然』呢？因爲人類的理性是宇宙眞理的一部分，這種天然生下來的理性，是人人相同的，並沒有什麼差別。因爲理性相同，所以人人皆應該互相親愛，如同手足一樣，不能以偶然發生的國家界限來妨礙理性的親愛。國家雖然是人類政治性的結果，但是把世界人類分成國家，使他們你仇恨我，我仇恨你，實

在是違反人性，必定要把世界人類通同合在一塊，成爲一個社會，享受同等權利，纔不致違背天理。由這種一視同仁的理想之中便生出來斯多亞派的『世界主義』(Cosmopolitanism)

斯多亞派的世界主義雖然含有『世界國家』(World-State)的原理，卻不是以法律組織以武力統治的政治國家。乃是一種『理想的普遍帝國』(An Ideal Universal Empire) 這種理想的國家沒有國界的區別，不受歷史上國家的拘束，老實說來，祇是一切人類以天性相合的社會。所以文德邦(Windelband)說：『斯多亞派所設想的這種帝國，政治的權力祇居第二位，第一便是一個知識意志之精神的統一體。』(見他的哲學史英譯本一七五頁) 大概斯多亞派裏邊的人，多是外國人寄居在雅典，並不是雅典的市民。他們本來沒有參與政治生活的權利，因此便想把倫理學與政治的關係減到最小限度，對於人生問題便想單拿個人的自己力量去解決，不靠着國家的力量來幫助。又因爲那時希臘人與野蠻人的區別很嚴，在社會上政治上都不能享受一樣的權利，便是哲學家如亞里士多德一派人，還維持這種習慣，說文明人野

蠻人主人奴隸都是天造地設的。有這種種原因，又加上希臘被馬基頓征服了，合歐亞接近的兩個地方人民通同做一個帝國的國民；一切政治的原動力又已經從希臘各市的議會移到馬基頓的朝廷去了；希臘人到了這時受各種情形激刺，不得不輕視政治的生活，打破國家的現狀，想造成一個以理性相親愛的『烏託邦』！

在斯多亞派這種理想的國家之中，祇有一種法律，一種權利，就是自然法和自然權利。—因爲宇宙間祇有一種普遍的真理。一切人類都是從一個父母生下來的，故人人都是弟兄。這種以理性親愛相結合的精神世界很可以醫治那時希臘人天天在强暴勢力之下生活的痛苦。到了羅馬，社會上政治上都很受這種學說的影響，把『世界的法律』『世界的市民』等理想居然造成事實。到了伯平尼恩(Papinian)保羅(Paul)歐爾平(Ulpian)諸人出來，又把人類同胞的理想，自然法的觀念和正義的原理，通同闡發盡致，並收到實際上的功效。耶穌教起來，更把這一派學理和羅馬當時事實融成一片，組成一個系統，一直傳到如今。

(三)愛璧鳩魯派

這時和斯多亞派相反的就是愛璧鳩魯派。這派的始祖就是愛璧鳩魯，(Epicurus) 生於紀元前三四一年。(周顯王二八年) 從老西芬士(Nausiphanes)學到底謨克里特(Democritus) 的哲學原理。他的倫理學說一半受底謨克里特的影響，一半又受色林來派(Cyrenaic School)的影響。他於紀元前三〇六年在雅典講學，學生中朋友也有，女人也有。一直到二七〇年死的時候都住在雅典。生平著作非常之多，就是自然論(On nature) 一種就有三十七卷。現在所存的不過些『斷簡殘編』罷了。

愛璧鳩魯的思想既然是從底謨克里特和色林來派得來的，我們要想懂得他的思想線索，不能不說一說這兩派思想的大概。底謨克里特(大約生於紀元前四六〇年，死於三七〇年。)本是一位原子論家(Atomist)，他說宇宙是無數物質的原子相互作用的結果，這些原子並沒有宗旨沒有知解引導他，和斯多亞派宇宙是一體的，是有理性的，是有目的的見解剛剛相反。因此便又說人類是物質的許多微塵湊合起來的，經過許多困難纔湊合成功。所以人類在這生活最短時期中應該要享受一種幸福。因此便把倫理觀念，放在快樂的基礎上，以爲生活的真正目的就是幸福，這種幸福是由精神。

的舒服上得來的。他所說的幸福並不靠着物質，不要財物和身體的快樂—因爲這都是痛苦的出產品—全靠着生活舒服。道德最有價值，因爲他可以實現最高的幸福。道德之中最重要的便是『正義』和『仁愛』。愚昧，恐怕，嫉妬，都是發生精神痛苦的原因，精神的痛苦又是生活不安的原因，要想過安穩的日子，必定要盡力排除擾亂精神的東西。底謨克里特很看得起國家，他說我們承奉國家，正因爲『一個好好支配的國家是我們最大的保障』『當國家正盛的時候，一切事體都興旺；當國家衰敗的時候，一切事體都敗壞』

色林來派總算是亞里士梯蒲（Aristippus）（大約生於紀元前四三五年、死於三五六年。）創起來的。亞里士梯蒲本是色林(Cyrene)的人，早年便到雅典來，慕蘇克拉底的大名，便做了蘇氏的學生。中年遍到希臘各市去遊歷，晚年又回到色林去開校講學，收許多男女奴隸的門徒，自成一派。他的哲學從蘇氏道德和幸福兩個原理上起首，但是卻偏重第二個原理，—幸福—把快樂看作生活的目的。凡是可以給我們極大快樂的，都認作好的。他的倫理學中根本原則便是我們一切行爲必定要朝着使我們得到最大

快樂的方向走因爲把快樂看作生活的標準，故專門朝快樂方面做去，不做和自己快樂無關的事體，教人要收金錢的酬報。（亞里士多德因此便叫他哲人派。）他以爲一切情形都要由於自造快樂要自己去求，不要依靠政府。他費掉許多時間，在海外東跑西奔的就是想使他自己脫掉一切的拘束。他這種離開社會、離開國家的生命，簡直同蘇氏的理想根本反對。

愛璧鳩魯一方面受了這兩派學說的影響，一方又受時勢的反動。大概希臘這時社會的情形已經亂得不像樣子了。各城市連年打仗，今天打破這個城，明天又打破那個城。皮羅波里塞戰爭（Peloponnesian War）（四三一年—四〇四年）把雅典政治上的霸權完全奪掉，克林斯戰爭（Corinthian War）（三九五年—三八七年）把克林斯（Corinth）完全破壞，梯白戰爭（Theban War）（三七九年—三六二年）使斯巴達一敗塗地。先從自己家裏殺起，所以馬基頓的斐立布一來全希臘都變成屬土。亞力山大以武力統一歐亞，人人都在武力政治下，戰戰兢兢的過日子。亞力山大一死，部下的將領又分城掠地，你爭我搶的鬧個不休。——這些情形從四面八方逼來，怎能教一般富有思想的

希臘人，不把人生問題反復想個着落呢！這時國家糟到這步田地，又怎能教人不把思想集中到『怎樣以自己的能力救濟自己』一個問題上來呢！

故當愛璧鳩魯的時候，正是人生問題最難解決而且最要解決的時候，所以一般哲學家都趨重這一個問題。愛璧鳩魯自己因爲受底謨克里特的影響，故把世界看作沒有神工沒有意志的無數原子集合而成的機械。人類在這種無知識無目的的世界中當這有生的一剎那間，應該怎樣生活？換句話說，人類的生活究竟爲的是什麽？愛氏解答這個問題就是『幸福』兩個字。他把幸福看得同快樂一樣，又把快樂看作善，把痛苦看作惡，以爲凡是快樂總是有利於自己的，凡是痛苦總是有害於自己。的善惡的分界完全以自己的利益做標準，和近世樂利派中的邊沁（Bentham）的樂利解釋完全相同。邊沁說：

樂利（Utility）這個字是個抽象的名詞，是說一件東西脫惡向善的體用。凡惡都是苦，不然，也是招苦的原因。凡善都是樂，不然也是致樂的原因。凡是有利益於個人的，必定可以增加個人幸福的總積。有利益於社會的，必定使組成社

會的各個人都增加幸福的總積。

……所以樂利祇以苦樂爲比例，並不許別的觀念雜在當中。（見立法原理第二頁）

這幾句話，差不多就是愛氏幸福觀念的解釋，因爲愛氏的幸福觀念是這樣，所以把道德，哲學，國家，社會，都看作自己沒有價值的東西。他們的價值全在他們能夠做人類得到快樂的方法。

愛氏既然以個人自己的利益做估計事物善惡的標準，故對於國家社會也不根本反對，不過要問一問國家社會究竟是不是建築在個人自己利益之上罷了。人類服從國家，祇因爲國家能夠防止侵犯個人利益的不正當的行爲；服從法律，祇因爲法律能夠保障個人自己的利益。這種契約說的國家法律觀幾乎同從前哲人派和後來契約論派完全一樣。

究竟法律和正義是怎樣發生的呢？照愛璧鳩魯看來，在自然世界中的最初人類同禽獸一樣生活，後來漸漸的脫離野蠻狀況，纔同禽獸的生活分開，但是最怕野獸的爪牙傷害他們。後來偶然得到火，又發明有用的技術，纔漸漸的有部落的生活，

纔漸漸的變成友誼互助的社會。愛氏以為在這種社會中，『公正的人精神上享受莫大的舒服，不公正的人煩悶達到極點』由這兩句話推想起來，可見得法律和正義確是從保護自己的安寧防止不正當的侵害的觀念上彼此互相定約發生的了。所以他說：

自然的正義是一種便利的契約，防止侵害人家或自己被人家侵害的（Epicures P. 75, 3, Golden Maxim No. XVII）這些不能彼此互相定約的動物，便沒有正義與不正義之分了人類如果不能互相定約，或不願互相定約，結果也是這樣。（Epicurea P. 78, 10. Golden Maxim No. XXXII.）

由此可見愛氏所說的正義，乃是為防止害人或被害的目的設定的；是人為的，不是天生的這種人為的正義是這一國和那一國不相同的；祇要他便利自己的國家便可存在，如果認為不便利，便沒有拘束人的力量了。

因為防止侵害是法律和正義的唯一目的，所以能夠達到這個目的的政府，他們也不反對。但是他們雖然不反對政府，卻不一定要自己親身去參與政治的執行，祇在為自己安寧必要時纔可以參與政事。因為私人生活比較官吏的生活安靜平

穩的多，官吏的責任實在是妨礙自己快樂的，他們所以要逃避政治，就是認政治爲妨礙或擾亂真正幸福的東西。至於那拿刑罰來恐嚇人，使人天天戰戰兢兢的在恐怖之下過生活，那就更是痛苦，更是不正義了。

總而言之：愛壁鳩魯派祇認得一個幸福爲人生最高的目的，祇要快樂，祇要平安無事，有國家也罷，沒有國家也罷，立憲的國家也罷，專制的國家也罷，在希臘城市國家之下也罷，在馬基頓帝國之下也罷：這些問題在他們看起來，都是無足輕重的。後來他們的門弟子越講越遠，竟養成『及時行樂』和『得過且過』的心理，所以邁爾士(Myers)說：『因爲他們放縱各種嗜慾，故可以一句話說明這派哲學的全體：就是「明天要死了，好讓我們吃吃喝喝罷！」』(上古史三三五頁。)

愛壁鳩魯派雖然說求樂避苦，但是與佛家所說的『涅槃』不同。佛家小乘一派所說的『涅槃』是斷滅的境界，以生爲苦，必定要度脫生死，使我們心和體永遠消滅。愛壁鳩魯派卻把生命看得很有價值，因爲有生，纔有欲望，不要禁欲，祇要從欲所好。這個地方也和斯多亞派相反。斯多亞派想解脫一切外界的負累，如果不能解脫便

可『自殺』自殺不但可以脫離身體的苦境，並且可以保全精神的自由。愛璧鳩魯派不但不主張自戕生命並且以生命爲欲望的主體，所以要從欲所好，爲的就是這條生命。再斯多亞派的宇宙是以理智愛情相結合的，愛璧鳩魯派的宇宙卻沒有愛情。所以說：『除了爲自己利益之外，再沒有人去親愛別人』可見得就是交情，也是以彼此利益爲主了。

愛璧鳩魯派的自利，又有些像楊朱的『爲我』主義。他們在希臘那種知有國家不知有個人的社會之中，居然敢大着膽子提出『爲我』的理論，總算是說柏拉圖亞里士多德所不敢說的！但是愛璧鳩魯派雖然大唱爲我的理論，卻不做那種損人利己的爲我的事，因爲他的正義觀念是『防止侵害人家或自己被人家侵害』的，正和楊朱說的『智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤』和『人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣』意思相同。愛璧鳩魯派不主張制欲，要想從欲所好，也和楊朱說的『故從心而動，不違自然所好，』和『從性而游，不逆萬物所好』意思相同。楊朱不求久生，也不求速死，無非是『從心而動』『從性而游』；愛璧鳩魯派也反對自殺，要

人家把生命當作生命。大概楊朱與愛璧鳩魯派所處的時代，都是痛苦的時代生命財產朝不保夕，在這個時代，除掉極端的耐苦家如斯多亞和墨子一派之外，自然祇有一種及時行樂家如愛璧鳩魯和楊朱一派了。這就叫做時勢的反動。

本章參考書：

Hicks-Stoic and Epicurean.

Zeller-Greek Philosophy. Sects, 24, 37, 38, 66-67,

Sidgwick-The Development of Europeans Polity. 第九章。

Thilly-History of Philosophy 第六、八、二一一三各節

Seelye-Schwegler's History of Philosophy. 第九、一三、一七、一八、各節

Willoughby-Political Theories of the Ancient World 第十二章。

希臘政治思想史完



第二編　羅馬政治思想史

第一章　羅馬的政治組織

羅馬人對於政治哲學雖然沒有什麼貢獻，但是他的實際制度却很有影響於後來的政治哲學；對於法律不但確定法理的根本觀念，並且還把法理的系統弄得很完全。羅馬民族不長於理論，却長於實行，能把理論上所不容易融洽的各種民族各種階級各種制度融成一片，建設出來一種實際政治。因爲這樣，所以要想懂得這時政治學說，必定要先懂得這時實際上的政治組織。

羅馬政治變遷，可分作三個時代：

(一)王政時代（自紀元前七五三年—周僖王四年—到五〇九年—周敬王十一年。）

(二)共和時代（自五〇九年到三一年—漢成帝建始二年。）

(三)帝政時代（自三一年到紀元後四七六年—宋廢帝元徽四年。）

現在且略爲述一述這三個時代的政治組織。

(一)王政時代的政治組織

羅馬社會最小的單位便是『家』(Family)，靠『家』生活的有『被護民』(Client)和『奴隸』。再大一點的組織單位便是 Clan，是由家擴大起來的更大一點的社會組織，便是 Curia，是同宗同住同一祭祀同一信仰的人民團體，徵兵和最初議會投票都以此做區域。家是社會最重要的團體 Curia 是政治、和軍事上最重要的基礎。在 Curia 之上更大的社會組織便是 Tribe，羅馬古代共計有三個 Tribes，每一個 Tribe 是十個 Curiæ 組織成功的。這些 Families, Clan, Curiæ, Tribes, 都是羅馬的社會組織和政治組織的基礎，由此便組織成功羅馬的社會。

羅馬的城市(City)，也同希臘古代的城市一樣，是一個獨立的統治團體。城市的元首便是王，王一方面是人民的父親，一方面又是一國的元首，軍隊的大將，教會的最高的祭司。在國王之下的有一個『元老院』(Senate)，是貴族中最有財產最有名望的人，如家長或 Clan 的首領組織起來的。有兩種重要的職務：(一)備國王的諮詢，(二)決定人民會議通過的一切事件。又有一個根據宗族原理組織起來的『貴族議會』(Comitia curiata)，這並不是一個正當的立法機關，祗是選定新國王，

賦予國王以最高和終身的權力的機關。

最初政治權利祇歸世襲的『貴族』(Patricians) 特別受享，『平民』(Plebeians) 的人數非常之多，但祇享受一部分的市民權，羅馬的市民權分公權私權兩種。最重要的私權又分爲兩種：就是商業權婚姻權。公權分爲三種：在公會中的投票權、做官權、對於官吏的設施訴於人民的權。這都是羅馬市民最有價値的權利。自然要生出不安的現象。所以這時的政策：第一，在融洽各種不同的人種，第二，在打破階級的差別。因爲想達到第一個目的，所以先把普通人民分做許多團體，使 Tribe 的數目加多，組織亦漸漸變動。因爲想達到第二個目的，所以使平民脫離奴隸的地步，讓他們加入貴族階級，得享受市民的權利。這時有個『百人會』(Comitia Centuriata, or Assembly of Hundreds)，仿效梭倫憲法的前例，不以家族爲主，乃以有當兵資格和有自由財產權的平民貴族合在一塊組織起來的。這個會的目的就想調劑階級的不平，使貴族平民都有參加會議的權利，原來的『貴族議會』不過仍然存在罷了。到這個時代 Curia 的團體更加重要，數目也格外的加多。後來更定下以人數爲主的投票制，沒有錢的貴族反比有錢的貴族勢力更大。——這幾種趨勢，都是釀成羅馬共和政治組

織的原因。

(二)共和時代的政治組織

羅馬當紀元前五〇九年驅逐了國王之後，便變成共和政體。但是政體雖變，制度還沒有什麼絕大的差異，不過把推選的做終身官的一個國王改作一年一換的兩個『執政官』罷了。這種改革的功勞本來出自貴族，結果貴族便把持政權，執政官雖然由『百人會』選舉，但是限定祇有貴族纔有被選的資格，故那時祇有貴族有做元首的希望。在王政時代固然是貴族政體，就是在共和初年也仍然是貴族政體。執政官既是將官，又是法官，又是行政官，兩個人的權力相等，彼此都有你牽制我我牽制你的權力，牽制太過，行政部很覺得微弱不能做事，所以當緊急的時候，必定要設個『狄克鐵特』(Dictator 獨裁官) 權力和從前的國王一樣，一點不受限制。

羅馬的貧富階級的戰爭，比希臘恐怕還要激烈。政治上既不能享受平等的權利，經濟上又受了許多的壓迫，負債的貧民多變爲債主的財產，聽他賣作奴隸，聽他處以死刑。他們忍無可忍，想脫離羅馬市建設一個新城，(後來叫做 Sacred Mount) 豫備用武力來

同貴族死戰。後來這兩階級調和的結果，遂設立一個由『平民議會』(Concilium Plebis) 選舉出來的『護民官』(Tribune)。後來增加到十名之多。護民官的身體神聖不可侵犯，儼然同外國公使一樣，所住的宅子，晝夜開門，好讓受虐待的平民跑進去躲避。防止貴族政府侵害平民，和否決執政官的法令，是護民官的兩大職務。他雖然沒有積極的命令權，但是他的消極的禁止權却不受一點限制；無論什麼行政行爲都可干涉。當他發言的時候，如果有人打斷他，都算犯罪。這個官職不但在貴族平民紛爭的時候有很大的權力，并且在羅馬政治史上還佔了重要的位置。由此可見羅馬政治制度的發達變遷都是受了貴族平民互爭政權之賜，經過這兩世紀政爭的結果，纔把互相制衡的兩個階級合成一個市民團體，得享受同等的公權私權，完成一種富豪平民互相羼雜的政體。

平民貴族的階級打破之後，選舉護民官的 Concilium Plebis 變成 Comitia Tributa，在共和末年爲最有名的立法機關。『百人會』仍然存在，做選舉執政官的機關，和裁判執政官犯罪的終級審判廳，對於和戰問題並有最後的決定之權。至於

「貴族議會」完全喪失從前政治上的權力，不過管管宗教的事務罷了。祇有「元老院」名義上雖然爲諮詢的機關，事實上政府大部分職務都由他支配：如同外國人民的關係，羅馬人民和聯盟國人民的關係，國家的財政，政治上社會上特權的支配，——這些權力都在「元老院」的手裏。由此可見羅馬平民的要求不在支配公務，祇在選舉支配公務的官吏；不要自己有權可以做官，祇要自己有權可以問官吏的責任，阻止官吏濫用威權來侵害自己。自設立「平民議會」之後，平民階級彷彿自成一國，有「護民官」來做保護他們權利的公使，但是祇要求不受官吏壓迫，祇要求「平民議會」的議決有成爲法律的效力，至於貴族做大官的特權也不要求取消了。羅馬平民所以這樣委曲求全的原因大概不外兩種：（一）因爲外患緊急，激成愛國尙武的精神，愛國尙武的人民自然有一種服從政府的習慣；（二）羅馬「平民議會」的表決權，不以個人自由意志做單位，祇以地方和行政區域的 Tribe 做單位。這種部落裏邊鄉下人比城裏人居多，「鄉下耕種的人不要統治，祇要能抵得住惡政」(Sidgwick-The Development of European Polity 一四八頁.) 這便是羅馬祇能成爲貴族式的共和政體，不能實行眞正的

平民政體的原因。

(三)帝政時代的政治組織

鮑里貝士(Polybius)說：羅馬政治組織是君主政體貴族政體民治政體三種原素融合起來的，執政官代表君主政體，元老院代表貴族政體，平民議會代表民治政體。所以平民的勢力大便變成共和，官吏的勢力大便變成帝政。當羅馬征服附近各種民族之後，所有屬地都稱爲省，各省最高權力都集中在中央派遣的『地方執政官』手裏。(地方執政官叫做 Proconsul, Propraetor) 在共和時代，各省人民都沒有市民權，對於地方執政官最初還可以當他任滿的時候去彈劾他。後來地方執政官極端的亂用權力，彈劾的方法已經沒有效力；到凱撒(Julius Caesar)以後，羅馬的政治實際上已經變成武人專制時代。凡是在紀元前四世紀中元首所失掉的各種權力—例如司法權被新設的 Praetor (執政官)奪去，修改元老院議員簿和財政等權被新設的 Censor (調查官)奪去之類，—都一齊收回去集中在一個終身官的手裏。到了奧格司特士(Augustus)把執政官調查官地方執政官……種種權力集聚在一個人手裏，政體

便變成帝政。這就是羅馬的政治革命所以用不着殺人流血的原因。

自從『格來基改革』(Reforms of the Gracchi)（紀元前一三三年。）之後，元老院實際上的權力比從前更大尋常平民議會的議決案和執政官分內的職務，事實上已經有讓給元老院管理的習慣。到了這時，在新組織之下仍然保留許多權利，他的議決便成為正式的法律。但是到了紀元後二世紀的時候，皇帝的權力逐漸擴大起來了，皇帝的意見常常為法律的淵源。修改法律的權柄都在皇帝一人手中，皇帝的上諭和法律漸漸沒有區別。到底克里敦 (Dicletian)（自紀元後二八四年起到三〇五年止做羅馬皇帝。）之後，凡立法司法行政等事都歸皇帝一人獨斷。原來的平民議會在奧格司特士的時代雖然還承認他有提出法案權，但是到了諦貝尼士 (Tiberius)（自紀元後一四年起到三七年止做羅馬皇帝。）的時候，立法的唯一機關便是元老院平民議會的立法選舉等權利都漸漸的喪失了。

一　羅馬的社會組織本來是拿宗教做基礎的，宗教的信仰便是聯合羅馬社會的一種膠漆，所以羅馬的法律政治沒有一種不受宗教的影響。但是法律家的主張却多把政權和神權分開，說立法權力和政治權力都發源於羅馬的人民，說人民的意

思就可以成爲法律。直到帝政成立之後，利用歷代宗教尊奉帝王爲神的思想，說皇帝的身體和權力都是神聖的。自奉基督教爲國教之後，雖然不說皇帝的身體是神的部分，却說皇帝的權力是從天下降的，一切官吏的權力是從皇帝降下來的，皇帝的權力又是從神意降下來的。這時所謂國民統一，便是全體一致遵奉皇帝服從皇帝的意思。

總看以上各種情形，可見羅馬的政治基礎，是把各種不同的政體—君主政體，貴族政體，民治政體—湊合在一塊建設起來的；羅馬的社會基礎，是拿一種很完備的普遍法律，將各種不同的民族聯合統一起來的。羅馬人征服異種人民的方法和波斯巴比倫各國絕不相同，一個是以奴隸待遇被征服的人民，一個是以市民待遇被征服的人民。政治法律都是一同待遇，所以便造成世界主義和普遍法律兩種原則，直到如今，還有影響於世界的政治哲學！

本章參考書

Abbott-Roman Political Institutions

拿破崙第三─羅馬史(據日本興亡史論刊行會譯本。)

Sidgwick-The Development of European Polity, Lects. X, XI, XII.

Wilson-The State, III.

第二章　鮑里貝士

(一)鮑氏略傳

鮑里貝氏(Polybius)本來是一個希臘人。他於紀元前二〇四年(漢高祖三年。)生在希臘亞嘉亞聯盟的首國亞加底亞(Arcadia)死於紀元前一二二年。(漢武帝元狩元年。)當馬基頓衰敗之後，羅馬人漸漸來侵略希臘。鮑氏同許多政治家聯成一黨，決定亞嘉亞聯盟的政策。鮑氏本是平和派，對於羅馬主張取一種消極的態度。到了一六七年，羅馬完全征服希臘的時候，親羅馬派便把聯盟黨中有名的人物一齊送到羅馬去做抵押。鮑氏留在羅馬都城十七年，(從一六七年到一五一年)後半生的生活便是遊歷和觀察羅馬各處。同羅馬許多政治家交好，(尤與小Scipio Africanus常常聚在一塊)趁這個機會，搜集許多材料做成一部羅馬史。(該書祇有五卷完全存在，其餘三十五卷都殘缺了。)這部羅馬史從紀元前二二四年起，到一四

六年克林斯（Corinth）城毀滅的那一年止，敘述羅馬興盛起來的原因，紀載羅馬統治屬地的情形，解釋政治組織的原理。但是鮑氏名義上雖是羅馬時代的著作家，其實仍然是希臘的著作家雖然也可以算做政治哲學家其實確是一個歷史哲學家。

（二）政體和政變循環

以富於政治理想的希臘人，忽然看見長於應用長於實際政治組織的羅馬人，在最短的時期之中，幾幾乎把全世界都征服下來了，自然要生出一種研究的態度，尋找他所以能夠統一世界的實效究竟在什麼地方，和用什麼方法來統治被征服的民族。鮑氏一部羅馬史的目的大概就在這幾點。他說：

> 我的著作的要點最能夠有益於學者的，便是可以使他們知道有什麼情形，在什麼政制之下，使羅馬能在將近五十三年之間，幾幾乎把全世界都屈服在他的勢力之下，——這是從前沒有先例的一件事。（第六卷從Schuckburgh的英譯本）

又說：

這部歷史的大旨是想說明在什麽時候，用什麽方法，有什麽原因，使全世界都屈從羅馬的勢力。第六卷

大凡歷史的政治學家不問研究那種制度，總有兩種注意的地方：(一)要問一問這種制度怎樣發生？經過了怎麽樣的變化？(二)要問一問設下這種制度究竟是什麽用意？制度本身到底有什麽價值？——這種態度叫做『歷史的態度』。鮑氏說明羅馬政治組織的功用和價值，就是由這種態度得來的。所以他說：

真正有教益於研究歷史的人，便是明白觀察事體的原因，然後對於特別的事件能够有選擇較好政策的能力。我們認定在各種的國家事業中這個政制的形式是興衰成敗最有力量的動因；因爲施行一切觀念和計畫，不但由此發源前進，並且要由此纔能够做得成功。第六卷

這種看得起政治組織的觀念，便是從歷史方法中得到的。

鮑氏羅馬史第六卷與他歷史家的政治觀最有關係，凡政治社會的起源，變革，和羅馬政治制度的分析，都在這一卷中詳細討論。

鮑氏不承認君主政體，貴族政體，民治政體，爲唯一的最好的政體。爲什麼呢？因爲君主政體的名稱祇能適用於在位由人民同意，爲政講道理不講威力的一人政體，如果用別的方法行政便叫做專制政體。貴族政體的名稱祇可適用於因才能出衆而得到政權的少數人的政體，不然便可叫做寡頭政體。民治政體的名稱也祇可適用於崇神尊親敬老服法的多數人的政體，不然祇可叫做暴民政體。故最好的政體必定要混合這三種政體的質素另外融成一個政體，譬如李克格士（Lycurgus）創造斯巴達的制度便是這樣。由此可見鮑氏推重混合政體比亞里士多德更進一步，所以他的結論，祇承認君主、貴族、平民三種政體原素合成的羅馬政體爲世界上獨一、無二、的最好、的政體。

這六種政體在歷史上怎樣發生的呢？鮑氏以爲先從强制的專制主義變到君主政體，敗壞下去便成爲專制政體。君主政體和專制政體兩下一齊滅亡之後，又變爲貴族政體，敗壞下去便成爲寡頭政體。寡頭政體因爲治者有不公正行爲的結果，便惹起人民反抗，再變爲民治政體，敗壞下去，平民暴厲放縱，不守法律，又變成暴民

政體。——這便是鮑氏所說的政體循還變遷的線索。要想證明他這種說法，非把他所說的各種政體的起源衰敗的歷史說一說不可。以下且說鮑氏的政治的起源觀。

鮑氏以爲世界最初因爲洪水災荒和別的原因，幾幾乎把人種滅完了，把社會習慣的和技藝的知識都失掉了。從這些災難中賸下來的人，自然要同禽獸一樣，大家合聚在一塊。這個時候體力强大和膽氣勇壯的人，自然可以率領體力弱的和膽氣怯的人。這種强者勇者統率弱者怯者的事實，無論人類獸類都是一樣；這是自然的教訓。這種權力的限度完全由體力大小而定的最初社會，我們可以給他一個名稱，叫做『專制主義』(Despotism) 後來這些羣聚的人類，有了家族的觀念和社會的關係，便養成了一種新習慣，人類心中纔有善惡是非的觀念。正義是與義務相終始的。義務的觀念就是因爲被人救濟而發生的。譬如有人在危急的時候，被人救出危險，如果被救的人還要傷害救人的人，那麼旁邊的人一定要痛恨這被救的人了。故人類凡對於救護自己的人，必定要發生一種銘感的心理。因此便發生一種義務心，這種義務心便是王政發生的淵源。無論何人，祗要有膽力救人危險，人民便要齊

心協力的擁戴他。這是從專制政治到王政時代中間必然要經過的路途。一到王政成立，人民不但愛戴君王的本身，還要推愛到君王的子孫，因此便成爲世襲的君主制。

起初君主的飲食衣服都同人民一樣，後來爲保護地位起見，漸漸同人民不一樣了。又爲嗜慾所誘，放縱奢侈，嫌惡猜忌等情因而發生，君主政體漸漸落下去變成專制政體。人民因爲廢除君主制度，於是把政權奉給才能出衆的最公道最聰明的階級，故成了貴族政體。貴族子弟承繼先業，胡爲亂道，便變成寡頭政體。這種不公道的政治，結果自然又要惹起人民的反抗。去掉貴族之後，既不敢把政權奉託一個人；又不敢委託少數的貴族，故又變成民治政體。傳過幾代，平等自由的價値低落，有力的人出來以强力來壓制人民，便成爲暴民政體。到這個時候一般暴民奪取人家財產，供自己的揮霍，結果便生出暴虐的政治。騷擾的議會，不是殘殺人，便是驅逐人，把一切文化的形影都掃滅盡了，仍舊回復到專制主義時代。——這便是政體循環的自然的次序。

歷史家的能事便是『據往事以推斷將來』鮑氏既已確信這個政變循環的原則，確信無論那國都免不掉這種變遷的常例，因此便認作公例，用爲推斷將來國家變革的標準，大似孔子『雖百世可知』的口氣。且看他說：

我們已經得到的這些原則的幫助，雖然對於一國政體的變革的一定時日不大容易預定，但是如果我們不被偏私感情牽制，邦應判定盛衰的等級，說明終久必變的形式，總不至錯誤的。第六卷

鮑氏不但以爲別的國家是這樣，便是混合各種政體原素而成的羅馬政治制度也是逃不出這種循環公例的。歷史家的見解，第一怕事實的推斷錯誤，第二怕拘泥歷史的現象，鮑氏的觀察，據我看來，似乎很免不掉這種毛病！

（三）制衡的原理

鮑氏以爲凡是單純的政體，祇有一種原素在內，無論如何，總免不掉敗壞的分子。若想預防敗壞，祇有把君主貴族平民三種政體，融和配合起來，使他們互相制衡，纔可使政體穩固。斯巴達政體的安穩全靠李克格士的高見，預先拿這個原理創造

起來的。羅馬的政體却不是一個人憑空創造起來的，乃是從多年困苦患難中經驗出來的。

羅馬的政制可算世界上一種特別的政制，無論在什麽時代，—君主時代，共和時代，帝政時代，—制度的基礎總不是建築在一種政體的原素之上的。鮑氏所說的羅馬政制，大概是共和時代的政制。他說：

羅馬政制有三種原素，各有各的最高權力；全國的權力都是這樣經心作意用平衡均等主義配合而成的。就是他本國人也不能說定他的政體，是貴族政體，是平民政體或是專制政體。這也沒甚稀奇：因爲我們如果專看執政官的權力，必定要認做專制的；如果專看元老院的權力，必定就認爲貴族的，如果專看平民的勢力，似乎又明明白白的是個平民政體。(第六卷)

怎麽說執政官有專制的性質，元老院有貴族的性質，平民議會又有民治的性質呢？因爲羅馬的執政官是行政的首領，除掉『護民官』之外，沒有一個不在他指揮命令之下。外國公使由他向元老院提入；平民議會由他召集，各種法案(無論是元老院的法案、是

平民議會的法案。都由他提議，通過案都由他執行；軍隊由他指揮，屬於他的一切官吏都由他處罰又因爲『財政官』(Quætor) 受他的命令，所以財政又由他支配——這些權力簡直是一個專制的君主權。元老院的職權第一在管理財政，其餘如犯罪的考查，聯盟國的爭議，外國公使的決定，都歸元老院專管。從這方面看來又完全是一個貴族政體。至於人民方面，更有許多很重要的權利，譬如賞罰生死權，立法權，決定和戰條約權，都在平民議會。由此看來，似乎又是一個平民政體。

但是羅馬政體雖然是由這三種原素造成的，政權卻不是各自獨立的，乃是互相制衡的。譬如執政官雖然有行政的全權，但是他軍隊的供給，期滿的再任，戰勝的論功，元老院都有制衡他的權力。又因爲平民議會有決定和戰權，所以他的軍事行動又不能獨行獨斷。元老院雖然有財政行政和處斷聯盟等權，但是平民議會可以法律來限制他的權力，人民特別代表『護民官』的議決可以禁止他的行動。平民議會雖然獨立，但關於公共建設的契約不能不有財政上的關係，所以又受元老院的牽制；人民無論如何，都要當兵，所以又在執政官指揮之下。鮑氏從這幾種互相牽制

的事實之中找出「制衡的原理」(The Principle of Checks and Balances) 以爲這種互相制衡的制度是一切政治制度中最好的制度。所以他說：

> 各種權力互相幫助互相牽制的結果，無論在什麽危急的時候，都可成一種很堅固的團體，除了這種政制之外，再不能找出更好的政制。（第六卷）

大概最好的政治組織必定要使國內『離心力』(Centrifugal force) 和『向心力』(Centripetal force) 適得平均，遇到危急存亡的時期，纔能够一致團結。這種制衡原理，直到近代，還是英國憲法上很重要的原素。所以白芝浩 (Bagehot) 的內閣論中說到：

> 近人有唱爲「牴衡說」者，在政治文字中其勢甚張，而所取證往往求之吾英。其言曰：君主政治有弊，貴族政治有弊，平民政治亦有弊。惟在英倫創爲政府，使若而弊者，相牴相衡，而終至於相消。易詞言之，英倫政府之號爲善，不僅不爲三弊所掩，乃實由利用三弊而成也。（用章秋桐譯語。原文見白芝浩 The English Constitution 第一編。）

鮑氏的制衡原理，利柏拉圖，亞里士多德的混合政體不同。柏氏亞氏是採取各

種政體的長處造成混合政體；鮑氏却是利用各種政體原素的互相幫助，互相反抗，調劑成功鞏固的政制所以亶林說：

把羅馬制度分析起來，總有一點不十分的均等，並且有許多可疑之點。但是很有關係的便是政治組織中的制衡原理在政治學史上總算是第一次正式出現。柏拉圖和亞里士多德都很贊成把各種單純政體中的特別原理結合起來成爲一種制度。但是他們不過主張在憲法中，和有具體的形式之機關的作用中採用這些原理罷了。亞氏的立憲政體雖然用貴族政治的方法來支配主權的人民，例如說選擇官吏，選舉勝於抽籤之類。但是骨子裏乃是一種民治政體。鮑氏却不是這樣，他主張一種雜合的政制，這種政制是有三種機關存在，採用各不相同的原理，藉各以自己的利益互相牽制的行動，來構造成功的。從前的哲學家想把各種原理混合起來，去糾正單純的一種政體的不鞏固的弊病；鮑氏却想利用各種機關相互的反抗，來達到這個目的。

這兩種方法無論在原理上，在事實上，都是後來所承認的；但是與近代政府

三種機關中的制衡觀念很相似的，倒不是亞氏的方法，却是鮑氏的方法。

上古中古政治學史第一一七和一一八頁。

本章參考書

Dunning-Political Theories, 第四章

Willoughby-Political Theories of the Ancient World, 第十八章

第三章　謝雪廬

(一)謝氏思想的來源

謝雪廬(Marcus Tullius Cicero)於紀元前一〇六年(漢武帝元封五年)生於意大利的亞平南(Arpinum)，於四三年死。他的家庭本是中上級的人家，他父親是個騎士。他在紀元前八七年和八八年之間曾做過希臘詩人亞基士(Archias)的學生，研究希臘的辯術和詩學，故他的言語文學多受希臘詩文學的影響。又因爲他是克來色士(Crassus)的至友，所以又得到許多希臘的學術文化，他從許多希臘的大學院派講學，所以他的文學史學言語學大概沒有不是自大學院派傳授來的。這就是謝

氏的政治思想所以脫不掉大學院派元祖柏拉圖範圍的原因。

謝氏又得安體諸士(Antiochus)底道特士(Diodotus)鮑斯敦里(Posidonius)諸人指教得到斯多亞主義(Stoicism)的精神，晚年的政治法律道德神學等觀念，幾幾乎沒有一樣逃出斯多亞派的範圍，尤以世界主義和自然法的觀念帶着斯多亞派的彩色為最多。

謝氏雖然口才好，好像一位雄辯家；雖然富於思想，好像一位哲學家；其實還說不上一位政治家。他的主張在當時實際政治上並沒有多大的效果，但是後來羅馬的法律家和早年基督教徒的著作都很受他的影響。把謝氏主張的內容解剖出來，幾乎沒有一個新觀念是從他自己發生的。他的政治觀念是完全摹仿柏拉圖的；他的正義和善惡是非的觀念，世界主義和自然法的觀念，又是完全從斯多亞派得來的；他的制衡原理，更是抄襲鮑里貝士的。所以波羅克(Pollock)說：

> 羅馬人是很有名的統治家和行政家，並創造出來有統系的法律。但是他們對於哲學，祇不過是希臘的學生和摹仿家罷了。他們對於政治和對於別種

學問一樣，一點也不能夠發明。謝雪廬本是一個文學家兼事務家，大半生的精力都費在用拉丁語來著述哲學思想上去了。他抄襲希臘學派的流行的觀念，可算是做到了。關於斯多亞派的思想，說得比亞里士多德的學生們更能夠委婉動聽。他不過如此而已，並沒有一點成就。據我所知道的人沒有一個能夠在謝雪廬的哲學的或半哲學的著作全部中找出一個新觀念；就是他流傳到現在的殘缺不全的論共和政治的著作也是這樣。（見波羅克的政治學史三一頁）

由此可見他所以能夠在政治思想史上得一個大名，祇因爲他口能舌辯的，把希臘學者已經說明的國家法律觀念，道德法自然法和國家法律的關係，述得清清楚楚的，搬進羅馬國內來，變成羅馬人的思想。從這些地方看來，謝氏祇可算是『轉運家，』並不是一個『製造家。』但是他這個轉運的功勞非常之大。他說歷史的任務如下：

歷史是時代的證人，是真理的火把，是記憶的生命，是生活的指導師，是往古的傳達人。（見De Oratore 11,9）

其實歷史最后一層任務—往古的傳達人—便是謝氏自己的任務。自從做到這層任務之後，凡是經過他所傳達到羅馬去的希臘思想，內容上外表上都受了很大的變化。例如希臘的城市(Polis)，變成羅馬的共和（Civitas or Res Publica），斯多亞派的世界主義變成羅馬世界帝國實際的原理—這都是謝氏個人特別的地方。

（二）國家觀念

謝氏的著作雖多，但是關於政治哲學的不過共和篇（De Republica）法律篇（De Legibus）官吏篇（De Officiis）三種。共和篇的大旨拿柏拉圖共和篇做模範，想說明理想國家的觀念，確定抽象的倫理原則，略舉理想政制的政府形式。不但理論摹仿柏氏，就連辨論法也套用柏氏的問答體。柏氏的著作用蘇克拉底做問答的主體，謝氏却用羅馬的名將謝璧輿（Scipio）做書中的主人，託他的名字來說明自己的理想。他的理想國家便是『共和』（Commonwealth）。所以他說：

共和是人民全體的組織。這個人民並不是雜合在一塊的各個個體，乃是以

正義相約以功利相交的全體民衆的聯合。（共和篇第一卷）

這種結合第一個原因並不是人類孤立無羣覺得有許多缺點，乃是因人類有社會的本能，自然會結合這種組織。大概在希臘時代，關於國家起源就有兩派學說：

（一）人類是生而孤獨的，祇因爲有生命的危險是無可如何，纔結合起來互相防衛；

（二）人類生來便有社會性，自然要生出來社會的組織。這第二派的學說便是亞里士多德等所主張的，謝氏的國家起源論明明白白是摹仿亞氏的再國家進化還是『有機的生長物』，（Organic growth）或是『機械的製作品』（Mechanical Product）？這個問題在羅馬時代雖然不像在十八世紀的末期歷史的運動發生時代，爭論那樣激烈，但是謝氏在那時已經倡導『國家是有機的生長物』的學說，說羅馬制度不是一個人的智慧計畫出來的，不是一個人的勤勞創造起來的，乃是積纍多少時代的智慧多少時代的精力產生出來的。這幾句話，幾乎同十八世紀末期歷史派的先鋒馬金道（Sir James Mackintosh）說『憲法是生長的，不是製造的』見解完全相同了。

前邊說過愛壁鳩魯派說國家是人類因爲保全私利，用契約結合起來的，斯多亞派說國家是由人類本能自然發生的，（見第一篇第五章）謝氏的國家起源論不用說是和斯多亞派相同了。謝氏的國家基礎不是放在個人私利之上，是放在正義和公益之上的。國家所以能夠叫做國家，必定在正義和法律的基礎之上，爲全體人民謀公共的幸福。這個『人民』並不是在某種形式的議會之內的人民，乃是在公共法律之下，享受公共幸福的全體聚合的人民。大概希臘的『城市』(Polis)與羅馬的『國家』(Civitas)兩個觀念很不一樣。希臘人區別國家社會的很不多見，政府是國家的機關，同時又是社會的機關；謝氏和一般羅馬人却不是這樣：謝氏所說的 Civitas 乃是個共和的國家。這種共和的國家是全體人民的；所謂全體人民，就是一種政治的組織，造成一個政治的單位。政府無論是直接的或間接的總必定是一個民治的政府。人民雖然不能在平民議會中行使政權，但是君主或貴族的政權都是從人民得來的。大概謝氏已經把一個政治單位中人民的絕對無限的主權與政府有限的法律上主權區別清楚了。第一種主權是政府權利發生的淵源，第二種主權是法律效

力發生的淵源。由此又把國家與政府的觀念分開，說國家一定要是共和的，政府可以是共和的，也可以不必是共和的。

謝氏又把自由、和參政看做一件事。他以爲人民祇要有參政的機會便得到自由的機會。這種觀念恰同近代民治政體把政治的自由和選舉權看得相近一樣。謝氏同羅馬的法律家都把國家權力的基礎放在全體人民的『同意』(Consent)上，因爲人民是天然平等的，人人都有參與政治的職分。這種『同意』的觀念很同『契約』(Contract)的觀念相近。說政權和正義是得全體人民同意而發生的，也不啻說是由全體人民相約而發生的了。故謝氏的國家觀雖然偏重自然說本能說，但是同時也帶一點契約說的彩色。這都是時代思潮的影響。

(三) 政體種類

謝氏的政體種類和政變循環的觀念幾乎完全同鮑里貝士一樣。他說原始的三種政體便是君主政體，貴族政體，平民政體。各有各的好處，也各有各的壞處。如果腐敗下去，君主政體便變成專制政體，貴族政體便變成寡頭政體，平民政體便變成

暴民政體。幸虧有第四種政體可以醫治腐敗的毛病，這種政體是由前三種單純政體混合而成的，互相制衡，所以沒有弊病——這些見解完全同鮑里貝士一鼻孔出氣。不過鮑氏的制衡原理是機械的，——是使執政官元老院平民議會三個機關互相牽制；謝氏的制衡原理是精神的，——不單靠各種機關的互相牽制，且靠權力勢力自由等原理制衡得宜。這又是他兩個人不同的地方。

謝氏理想中最好的政體不用說是一種混合政體了，但他對於三種單純的政體也分別出一個先後的次序和取舍的標準。他對於三種單純政體，先取君主政體，說這種王政，以父親作元首，保護人民如同保護小孩子一樣，教養的目的在使人民得保持住自己的自由，並不是使人民變成他的奴隸。再次便是貴族政體平民政體卻列在最後。他的理想國的實質便是拿柏拉圖鮑里貝士的理想政治做模子印將出來的。在共和篇第一卷第四十五章中說得最明白：

因為經驗的結果，覺得王政比別種政體是最可取的。但是王政總比不上以三種最好的政體互相聯合互相糾正而成的那種混合政體。我想在共和國

中建一個皇王和首出庶物的元首，有幾部分權力託付貴族手中，有幾種保留下來依照民衆的判斷和志願去做。這種政治組織：一來，調劑平均，如果不得平均，人民便不能常常保得住自由；二來，富有能力，因爲各部分離各自孤立的政制最易於互相衝突，可使君主政體變到專制，貴族政體變到結黨營私，平民政體變到擾亂混雜。這些政體常常要受新革命的損害。但是在混合政體之中，除非官吏有最大的壞處，還不致於發生這種不幸的事體。因爲在各人都有固定的適當地位的國家之中，很難遇得着革命的機會，連那使人流於腐敗的法子也絕無僅有了。

(四)自然法的觀念：

泰來(Taylor)說：嚴格的說來，法理學是羅馬的創造品，在希臘時代並沒有法律哲學可說。（見泰來謝雪廬生平及著作大要第二章）我以爲這是就法律的形式說，如果就來源說，羅馬法理學的根本原理大概都是自希臘傳來的。至於謝氏的自然法說不但受了希臘的影響，並且是完全拿希臘自然法的觀念做原料，攙合羅馬人的見解製造起來的。

我們要想懂得謝氏自然法的觀念，必定要先懂得希臘人的自然法的觀念。

希臘的自然法說盛行，大概有兩個原因：(一)希臘半島山脈縱橫，劃分許多政體不同習慣法律不同的小城市，要想假定一個正義觀念，非在各不相同的人定法之上，還承認有一種普遍的自然法存在不可。(二)自馬基頓征服希臘以後，合許多文明野蠻的民族建設一個帝國，自然不能不在風俗習慣法律政體各不相同的實際國家之上，還承認有一種在普遍的法律普遍的真理上建設起來的一視同仁的國家。

希臘自然法的觀念發生很早，在紀元前六世紀末期海來克里特(Heraclitus)就說：一切法律都由神法(Divine Law)而生；神法和宇宙的真理統御一切物類。蘇福克里(Sophocles)也說：神法是人定法的根源，是永久不變的不文的大法。大概這時希臘人已經把法律分爲『人定法』『自然法』兩種，人定法如果不同自然法融合，那麼國民也沒有遵守的義務，裁判官也沒有適用的義務。就是蘇克拉底也承認自然法存在。他說：

大地之上，人性各不相同，又東西南北互相隔絕，怎樣能夠互相知道呢？但是各人皆希望有同一的眞理，這就是人類中自然法所以存在的原因。（見Zenop-bon手記的蘇氏奇事。這段話是從寺田四郎法律學說研究三五頁轉譯的。）

到了柏拉圖不但承認自然法存在，並且教人家去尊重他。當時有幾個哲人派主張強權就是公理，說自然法不過是強者爲保護自己的利益，承認他爲自己的權利罷了。柏氏痛駁哲人派的議論，說『共和政府的主要目的在確實承認自然法可以存在，人定法恰同那不完全的影子一樣，故順從自然的權利而謀生活乃是賢哲的計畫。』後來到了亞里士多德更進一步，把自然法的意義解說得格外明白。他在倫理學中說：『人類本來是社交的動物，法律實在是完成這種性質的東西，故必定要適合自然法的纔是眞正的法律』又說：『國家的法律中有自然法和人定法兩種。自然法不根據國家的立法權，自然有一種拘束力，是沒有地方不可行的。人定法全靠立法權的制定，不過單就一個地方看來可算是一種固有的法律罷了。但是自然法一旦成爲法文，便不容易變動，必定要適合自然法纔可算是正義』由此可見

希臘人的正義和人定法的基礎大概都是放在自然法之上的。到了斯多亞派出來，希臘世界已經變成一個新局面，舊日的城市國家生活幾乎完全打消。所以他們承認宇宙間有支配萬有的永遠不變的神，有普通唯一的眞理，在這個基礎之上可以造成功一視同仁的大同世界。斯多亞派的大同世界是什麼樣呢？

斯多亞派國家的根本原理便是以世界爲範圍的大同社會。(Cosmopolis)這個名稱是從實際上發生出來的，蘇克拉底和戴奧哲士諸人對於當時很流行的問題『你是那個城市的？』答道『是宇宙的』。我們不要把自己當作一城一族的人，要當作世界大同社會的人。在這個社會之中，凡種族階級等一切區別都附屬在同種同胞的意思之下。見 Arnold. Roman Stoicism

謝氏一方面受斯多亞派大同世界觀的影響；一方面又因爲這時羅馬已經征服許多政體法律文化種族不同的國家合成世界帝國，當然要有一種超越國界種界的普通的國家觀念發生。故謝氏把國家的基礎放在『正義』兩個字之上：說政府

如果不公正，無論是專制政體，是寡頭政體，或是民主政體，總不能算做「共和」不公正的政府不但是惡是害，並且破壞國家眞正的精神。

謝氏的正義觀念是什麼樣呢？他的正義觀念很同嘉里德士（Carneades）（紀元前二一三年生、一二九年死。）相反。嘉里德士以爲法律是從功利上經驗出來的，因時代地方變異，沒有什麼自然法可以存在。換句話說，沒有什麼正義存在。謝氏的主張就是受他的反動，說正義是自然的原理，一切法律都是根據這個原理發生出來的。所以他的最有名的法律定義便是：

不是羅馬有一種法，雅典又有一種法，今天有這種法，明天又有那種法。祇有統治萬國萬世的一種永久不變的法，同上帝一樣，做萬物之主，統治一切，—又是法律的發明家，又是法律的解釋家，又是法律的制定家，—祇是一個。（共和篇第三卷第二十二章。）

謝氏的法律觀念便是完全從斯多亞派把法律同自然看得一樣，把正義看作自然的，不是製定的見解中抽將出來的。這種抽象的自然法是從什麼地方來的呢？

謝氏說：

法律是最高的天理，從自然生出來的，指導當做的事，禁止不當做的事……最高法律是萬世存在的，發生於成文法未制定國家未成立以前……法律不是在編制時纔發生，乃是和上帝的心意同時發生（法律篇第一卷第六章）

成文法的發生既然是在自然法之後，那麼一切的市民法(Civil Law)不過是這永久不變的自然法的表示和適用罷了。凡不是從自然法發生出來的法律，雖然具有法律的形式，却沒有法律的真正的性質。所以要想研究後國家而有的市民法，必定要先研究先國家而有的萬國萬世不變的自然法。

在希臘的哲學中，Right 這個字本認為和 Law 不一樣的。那時哲學家多把 Right 看作先法律而生，並獨立在法律之外的。Right 這個字在實際上本有兩種不同的概念：(一)是抽象的德行 (Goodness) 和公義 (Righteousness)，(二)是個人或團體所有的權利的總積。希臘的哲學所討論的，大概都是第一種概念；羅馬人所注重的，大概多是第二種概念。謝氏受羅馬思潮的影響，所以把 Right 看作附屬

於法律觀念的，以爲自然法便是一切 Rights 的淵源和範圍（參看夏林上古中古政治學史第一二二頁）

爲什麼說自然法是一切 Rights 的淵源和範圍呢？因爲一切的自然都是受造物支配的。人類是造物中最高的動物，他的理性和造物一樣。造物統治宇宙的法律之唯一原素就是 Right 和 Justice；因爲人性中有造物的原素，故這種 Right 和 Justice 的終極原理確實是造物和人類所共有的。自然給一切人的理性，就是給人 Right 的根本原理，就是給人真正的法律，使人依法做事罷了。

這種人性觀便是謝氏的平等、博愛和國家、法律等觀念的根本基礎。古代政治學說和近代政治學說的不同，全由人性觀念這一點上畫分界限，亞里士多德時代和謝雪盧時代政治學說的不同之點，也是從這種人性觀念上發生出來的。在亞氏看來，人類生來便有兩個階級：一是天然的治者，一是天然的被治者，不但國內的人民有主人奴隸之分，便是世界的民族也有文野的差別。他的政治組織，社會組織，奴隸制度，都是根據這個原則發生的。謝氏既然說一切人類都與造物有同一的理性，那麼，無論什麼人自然都有獨立的人格了。人類的學問雖然不能夠一樣，但是學學

問的能力却是彼此相同的因此便打破自然的奴隸說，想在神人共同的宇宙之內建設一個平等博愛的大同社會。

謝氏的自然觀念雖然不大明白，或說是創造人類的主宰，或說是物質世界的勢力，或說是最初的未進化的情形，但是他這種自然法的觀念和世界主義的精神却是羅馬帝國法律家和早年基督教徒的思想的來源。

本章參考書

Taylor-Cicero, A Sketch of His Life and Works.
Carlyle-Mediæval Political Theory in The West. 第一卷第一章。
寺田四郎－法律學說研究 第一篇第二章。
Dunning-Political Theories, Ancient and Mediæval. 第四章第五節。
Willoughby-Political Theories of The Ancient World. 第二篇第十九章。

第四章　孫里嘉

（一）自然和人性觀

孫里嘉(Lucius Annaeus Seneca)是紀元後三年生的，（他的生年不能確定、大英百科辭典作紀元前三年、Erdmann的哲學史作紀元後五年、Myers的上古史作紀元後一年、此從Thilly的哲學史。）六五年死的。他的思想雖然是受斯多亞派的影響最多，但是同時也受柏拉圖派和愛璧鳩魯派的影響。所以孫氏祇可以算是一個『混合主義家』(Syncretist)，不能硬說他是屬於那一家那一派。

自謝雪廬到孫里嘉的時代，羅馬政局已經從共和變爲帝政，這時國家的觀念當然要生出一點變遷。所以孫氏的政治學說很有些和謝氏不一樣，不過關於人生的學理和社會的學理在這時還可以做斯多亞派的代表罷了。孫氏雖然不大說自然法，雖然不說法律的觀念與生活的普通原則有什麼關係，但是他所用的『自然』這個字很有些地方簡直同說『自然法』一樣。他以爲順應自然而生活，便是理性對於人類的要求，自然是指教人類真正生活方法的。凡順應自然的東西都是好的，反乎自然的東西都是壞的。故孫氏的真理和德行的標準就包含在這自然兩個字裏邊。

孫氏對於人性平等觀發揮得非常的詳細，大致和謝雪廬沒有什麼差異。他以

為人類同出一源。生來都是一樣的，從理性上說，誰也不比誰高貴些。道德不問是自由人，是奴隸，是皇帝，是罪人，都可以修得到的。他因此便反對奴隸制，說精神是絕對自由的，身體縱然可以歸主人所有，精神總是他自己的。這種精神的解放便是後來身體解放的先聲。

孫氏既主張人性平等，自然不能不打破奴隸制度；既想打破奴隸制度，自然不能單在抽象的人性上說，必定要在實際的奴隸待遇上注意。他在信件上討論奴隸和主人在實際生活上關係問題很詳細。他不把奴隸看作下等人，却把他看作朋輩。現在人家叫他奴隸的，本是公共的祖先傳下來的。都是同住在一個世界內的，同呼吸一樣空氣的，生時過一樣的生活，死時同一樣的死：怎樣能分我是主人，你是奴隸呢？如果說不能自由便是奴隸，那麼，這個受淫慾拘束，那個受貪慾拘束，這個被功名心拘束，那個被怕懼心拘束：誰又不是奴隸呢？因此他便主張同奴隸閒談，同奴隸商議事體，同奴隸同棹吃飯；使奴隸尊重我們，不要使奴隸怕懼我們。這種待遇奴隸的態度，在現在看起來，雖然不值得什麼，但是在那以奴隸作財物看待的時候，這種態

度確是一種革命的態度。大概自希臘到羅馬國際上沒有和平條約存在，交戰國的關係完全沒有方法可以限制。況且連年打仗戰爭是常事，和平祇是變態。這國如果被那國打敗了，凡是有戰鬪力的人民都完全被殺，賸下來的又一個個都拿強力壓迫他做奴隸。這種兵禍連年死亡逃絕的情形，再加上旁的原因，不知不覺的便激起思想家的慈悲心，由這種慈悲心中便流露出來一視同仁的宇宙觀；由一視同仁的宇宙觀中又流露出來人性的自然平等觀。故自希臘晚年到羅馬中世三四百年間，便是國家殘殺的事實與人民慈愛的心理天天在競長爭雄的時期。以後羅馬的社會勇氣漸漸銷沈，道德也漸漸墮落，反動的結果，故慈悲的感情便造成慈悲的思潮——這就是這時道德家政治家所以多研究自然觀念自然法律主張世界大同人性平等的原因；也就是耶蘇教所以誕生所以流播的原因。

（二）法律制度發生的理由

大凡不滿意現在制度的人，心目中總有一種玄想的自然世界觀在內。孫氏這種自然的世界觀和十八世紀民約論派的自然世界觀很不一樣，但是在孫氏政治

思想上，這種觀念很佔一個重要的位置；換句話說：孫氏的法律制度的功用，就是從這種自然世界觀中看出來的。所以我們要想懂得孫氏法律制度的起源，必定要先懂得他的自然世界的情形。

在孫氏看來，最初的人類是很快活的，雖然沒有知識，但是很能够保全渾然天理的天性。這種天真爛漫的態度，並不是修道立德的結果，乃是無知識的結果。道德不是天生的，是訓練經驗出來的，因此便斷定「人類生來便可以修道立德，並不是生來就有道德」——這是孫氏和後來主張自然世界說的最不相同的一點。他以爲在這種自然世界之中，大家合在一塊過平安無事的生活，什麼東西都是公共的，沒有什麼私有財產權。有最好的最聰明的人做他們的統治者，大公無私的引導他們求幸福，他們也歡天喜地的服從他。這個黃金時代，不用說是沒有奴隸，沒有強制的政府了；最重的刑罰祇不過是逐出境外去罷了。

孫氏所說的自然世界並不是已進化的自然，祇是老子所說的「混混沌沌」「無知無欲」的自然。人類脫離自然世界，並不是由於本能進步，乃是由於罪惡發生

無知無欲的本能消滅，貪慾便逐漸發生，祇思把公共的東西據爲己有，不想以世界的東西供世界公共之用。貪慾一生，最初社會的樂趣便沒有了。結果從前寬裕的人到這時反而貧窮了。爲什麼呢？因爲物件有彼此之分，一個人便不能公用一切的物件了。因此統治的人也不願意遵守古法，也爲貪慾所蔽，把王政變爲專制。人民到了這時，便不得不創造法律來制服統治的人。

由此可以看出孫氏的兩種結論：（一）社會的制度是人性敗壞罪惡發生的結果，人爲的法制所以重要，是因爲人性的缺點，不是因爲自然情形的進步（二）因爲人性敗壞罪惡發生所以纔要拯救拯救的事體就是因爲承認人類有罪惡而發生的。他那種快樂的自然世界觀，便是後來烏託邦派和契約論派——除掉浩布思(Hobbes)——的論據；他那種拯救罪惡觀念和由救惡而起的社會制度財產制度政府制度等觀念，便是耶蘇教的神學的精神。

既已有了社會制度之後，人類對於社會應該取什麼態度呢？孫氏雖然說真正的智者可以自足，可以無求於人；但是就是智者也應該替社會做事。因爲人類生來

就在社會之中生活，就要爲社會服務，天然有互相親愛互相幫助的責任。故人類生活的正經道理就在有用於人，就是不能有用於多數人，也應該有用於自己的朋友，有用於自己的鄰近。關於這個問題—智者對於社會做事的問題—可以看出斯多亞派愛璧鳩魯派和孫氏的區別。愛璧鳩魯說：「智者除非有特別的事件發生，不必參與社會的事務。」柔諾說：「智者除非有特別事件阻止他，都應該參與社會的事務」前者以參與社會事務爲例外，後者以不參與社會事務爲例外。孫氏近於柔諾的主張，所以說哲學家和道德家替社會做事同政治家替國家做事一樣。智者祗在不能使公共事務有一點好處的一個條件之下，可以獨善其身，此外無論何時都要替社會做事。這又明明是以參與社會事務爲原則，以不參與社會事務爲例外了。這種精神也就是耶蘇教捨身救世的精神。

(三) 帝王權力論

羅馬到了帝政的時代，政治思想似乎漸漸趨重集權上來了。羅馬的共和國家本來是在自由的政府之下長起來的；但是到了後來已經征服了世界的時候，他的

兵鋒便轉到自己家裏來，想拿一個人的武力來制服全國。故當時以法律爲最尊的羅馬到這時竟變成以皇帝爲最尊的羅馬。孫氏生在這個時代，自然也要受時代思潮的影響。故以爲自由與政府很有關係；想極力加重皇帝的責任，說人類選出帝王來代替上帝做事，把那使一切人類的生死休戚的權力都放在他一個人手裏，一切法律都由他一個人發生。因此便斷定：統治的人—無論叫做帝王或叫作別的，—是共和社會的真正的精神和生命。國家因他統一，人民歸他保護；沒有人可以禁止他的喜怒，就是受他的刑罰也不能去反抗他。這種帝王權力論，簡直是根據神意絕對無限的獨裁主義。我們要想懂得那些『基督教父』(Christian Fathers) 的政治學說，關於政府神造帝王神權的學說，必定要特別注意。我們雖然不敢說孫氏的政治學說完全是一種帝王神權論，但是至少總有一點帝王神權論的趨嚮。

本章參考書

Carlyle—Mediæval Political Thery in The West. 第一卷第二章。

第五章　羅馬的法家

羅馬的政治思想到了帝政時代，大致可分為兩派：(一)羅馬法家，(二)基督教父。中古的政治思想，形式和內容雖然有許多變遷，但是幾個根本觀念，完全是在羅馬自二世紀至六世紀的法家和自二世紀至七世紀的基督教父的政治學說的基礎上建築起來的。我所以要在本編和下編敘述這兩派的政治觀念，却有兩層用意：(一)想證明政治思想並沒有到中古時代忽然中斷的話；(二)想藉這兩派人的議論證明羅馬末年知識階級的普通思潮。

羅馬人到了帝政之後，政治生活既不能獨立，地方的法律和地方的行政又比較的發達，因此便沒有討論政治學理的餘地，一般知識階級都想在這廣大領土的政治關係之外，去處理個人的事務。又因為羅馬帝國想把文明諸國駁雜不純的要素鎔鑄起來，好使行政統一。所以許多法家都向這些方面活動，結果便造成一個法學派，做近代各國法律學的淵源。

這些法家從表面上看來，似乎很像得一個先生傳授的——多少總有一點像斯多亞派傳教的——其實幷沒有充分的理由可以證明他們是一個學派。我們頂好是

把他們看作那時的知識階級；他們因爲羅馬的社會情形變遷，故一致的討論社會和社會生活的根本觀念。祇拿當時在知識界中最流行的思想做他們議論的根據，並不注意研究這種思想是那個學派的。這些人不但說不上哲學家，就連政治學家也說不上。他們對於正義和自然法的觀念雖然是近於斯多亞派，并反對愛璧鳩魯派和最後的學院派；但是祇可算做那時知識界的普通思潮和十八世紀的政治思想家對於「自然權利」的觀念，近代政治思想家對於「進化」的觀念一樣罷了。所以敍述自二世紀至六世紀的法家思想，卽不啻敍述自二世紀至六世紀的知識階級的普通思潮。

(一)自然法的觀念

羅馬法律普通分爲三種：就是「自然法」(Jus naturale)，「市民法」(Jus civile)，「萬民法」(Jus gentium)。羅馬的法家大概多是保守黨的健將，看見共和時代風俗漸漸奢侈，故多遵奉斯多亞派的禁慾主義，因爲遵奉這派的結果，故大受這派自然法觀念的影響，都相信在人定法之外還有一個自然法存在。在帝政成功之

後，羅馬的版圖非常的廣大外國人來往滔滔不絕，爲羅馬的治安和利益起見，自然不能够讓許多外國人逍遙法外了。但是市民法雖然存在，祇是羅馬人適用的法律，當然不能够用來裁判外國人。故本着統一的精神，設『外務裁判官』(Prätar Peregrinus) 專管外國人或羅馬人同外國人的訴訟事件。外務裁判官適用的法律既不以羅馬固有的法律爲限，又不願意完全適用外國的法律，損害羅馬的威信。故以自然的正義及公衆的利益爲主，遍查他屬國的法律，採用各國普通的原則，來裁斷案件。這種裁判外國人的普通法律便是那時所說的萬民法。

這種萬民法並不要各國承認，不問那一國都可以遵守，所以古代的法家不說他是『萬國國民的普通法律』，便說是『爲一切人民所遵奉的法律』，不然便說是『一般人民所用的法律』。因此便同自然法的意義有些混雜：有的把自然法同萬民法看作一樣，有的把他們明白分開。從這個分合的問題之中，便發生出來許多關於自然法的觀念。

關於自然法和萬民法的見解，格士 (Gaius) 大概是一一〇年一八〇年間的人、他的著作是在一一三〇年一八

○年中間做成的。那時是羅馬帝國正盛羅馬政府正好的時代。

和歐爾平(Ulpian)（他的生年無可考查。有人說他是二二八年死的。文字活動大概在二一一年和二二二年的中間。）兩個人就很不一樣。格士幾乎把自然法同萬民法看作一致的，歐爾平却把他們明白區別起來，格士的法律類纂(Institutes)中說萬民法有兩個最重要的意義：(一)萬民法是普遍的原理，這種原理是一切人類所公認的；(二)萬民法是自然的真理所教導人類的原理。羅馬會典(Digest)中載格士關於萬民法的理論更加重要，他說萬民法與人類種族相同的——包含許多原理，這些原理是自然的真理在人生最初的時候指導人類的。他又說：遺傳的財產權屬於萬民法，是明白白的和自然的平等相合的。把格士這些話綜集起來，可見得他所說的萬民法是最初的，普遍的，合理的，平等的；是人類從自然的真理中得來的原理的總體。

格士這種萬民法的觀念幾乎和別的法家所說的自然法觀念相同；他因此便不常用自然法這個名詞。他的法律種類祇有市民法和萬民法兩種。他說：

大凡一國必定有本國固有的法律，相萬國共同的法律；前者是國民制定的，叫做市民法；後者是根據自然的道理而來的，叫做萬民法。因爲萬國都用這

種法律，或又叫做自然法，因爲他是根據自然的道理而生的。（見法律類纂第一卷第一章第九節及第十一節此段是從寺田四郎法律學說研究中轉譯出來的。）

照格士這幾句話看來，不但把自然法和萬民法看得一致的，並且幾乎看作一樣的。從這個中間又可以看得出格士法律和正義的觀念很帶點斯多亞派的彩色。就是不把法律和正義看作人類爲着自己的利益創造的東西，看作由自然的真理中得來的東西。大概在格士看來，法律並不是人類意思的表示，乃是人類理性的指示。

到了三世紀的時候，有三個法家對於自然法的觀念剛剛和格士相反。這三個法家：第一個是托來芬尼拉士（Tryphonius），他說：自由屬於自然法，貴賤是從萬民法中生出來的。第二個是福老林體拉士（Florentinus），他說：奴隸是萬民法的一種制度，這種法律違反自然，使這個人屈服那個人。第三個是歐爾平，他說：奴隸的解放屬於萬民法，因爲自然法祇承認一切人類都是生而自由的，不知道什麼奴隸制度；奴隸制度是從萬民法來的，故解放要從萬民法解放起。歐爾平更把自然法和萬

和、萬民法、分開來說便是和、格士、不同、的地、方。

民法分得淸淸楚楚的說：私法分爲三部—是由自然的條理，萬國的規律，市民的法律，集合而成的。故法律也分爲三種：就是自然法，萬民法，市民法。這三、個、人、把、自、然、法、

歐爾平把自然法和萬民法解釋得非常淸楚。他說：自然法是自然指示一切動物的；不是人類專有的，凡是動物都一樣有的。從這種法律中生出男女的結合，更生出來子孫。萬民法是人類的國家所專有的法律，不像自然法屬於一切動物的。在歐爾平看起來，凡在自然法之下的人一齊平等。奴隸是萬民法的制度。因爲人類生而自由，不在萬民法之下，是不能使這個人屈從那個人的。由此可見歐爾平的最初世界本是自由的，奴隸制度是後來纔有的。從理性上解放奴隸是斯多亞派的法家和哲學家在歷史上貢獻人類的一大功勞！歐洲奴隸的地位所以變遷，奴隸制度所以廢止，固然是受經濟勢力的影響，但是倫理學說的勢力也是不可抹煞的。因爲一方面有道德解放的學說，再遇着社會情形變遷，便發生實際解放的效果了。

(二)市民法的理論

普通的羅馬人的法律觀大概多主張一元論。換句話說，就是說一切法律都是從永遠不變的神法上發生出來的。謝雪盧以爲「法律是最高的天理，從自然生出來的」凡不是由神法而來的法律，都不能算做真正的法律；無論是君主是人民都不能造成不合乎正義原理的法律。（參看本篇第三章第三節）這並不是謝雪盧一個人的思想，凡是羅馬人大概都是這樣。

我們且看看羅馬法家的理論。格士說人、定法、與真理的關係最明白。他說無論什麼國家的法律原理，都應該保護沒有成丁的人，因爲這是合乎自然真理的。自然真理是一切國內立法的指導；這種自然真理自身便是萬民法的淵源，所以既支配人類的普通法，又支配一國的特別法。由此看來，就是市民法，也必定要根據自然真理，不能夠由個人私意或一團體的私意擅行規定的。

在三世紀時候，有一位馬謝拉士（Marcianus）引了兩個希臘人的法律定義，——也可以代表馬謝拉士自己的法律定義，——很與這個問題有關係。這兩個人一個叫做底謨斯庭（Demosthenes），（紀元前三八四年生、三二二年死。）一個叫做克里士蒲（Chrysippus）。

（紀元前二八〇年生、二〇六年死。）這兩個人的思想雖然各不相同，但是關於法律上幾個重要的觀念幾乎是完全一樣的。底謨斯庭說：各種法律都是上帝發現的，都是上帝給與的；克里士蒲說：法律是一切東西—神類人類—的主宰。底氏把法律看作糾正犯罪的東西，克氏把法律看作一切物事公正不公正的標準。他兩個的法律定義，很同格士一樣，大概都把市民法看作普遍真理和正義等原理特別應用到一個社會裏邊去，並不是一個社會或社會一個人的意思的說明。我們雖然不敢說馬謝拉士便是斯多亞派的信徒，但是他卻和謝雪盧一樣，信從斯多亞派的正義和法律的觀念。

到了歐爾平，市民法的觀念更說得明白。他說：法律不單是一個特別社會的規則，乃是正義和德行的永遠不變的原理的說明。大概自歐氏看來，正義是法律的根本原理，是法理的真正的性質。但是他把市民法看得和自然法很有區別，以為市民法是從自然法中丟掉一些東西。故在自然法之下，人類平等；在市民法之下，人類便不能個個平等。

與歐爾平同時的有個保拉士(Paulus)。他把法律分為幾種：凡是永遠公正的，

叫做自然法；凡是有用於各國全體人民或大多數人民的，叫做市民法。照這兩句話看來，保拉士市民法的性質似乎很含着功利的意思在內，這種法律觀念是斯多亞派所最痛恨的。照說羅馬的法家都相信斯多亞派，在保拉士的時代，當然不能有反對斯多亞派的思潮了。保拉士的法律定義也許是不大經意偶爾一用的。

大概在二世紀的羅馬法家，都有一種很普通的法律觀念：就是認定市民法一定要根據自然和正義的原理制定，不能由立法的人任意制定因爲羅馬到了帝政成立之後，皇帝的命令便是法律，所謂人民的『同意』，已變成一句空話。又因爲集權的趨勢，一天盛似一天，人人都怕要受那不公正不合理，專爲統治階級謀利益的法律之害；這時又沒有機會去發表那盧梭所說的『國民總意』(General Will)；故不得不盡力打破那種功利主義的法律觀，建設一種根據真理正義的法律觀。據我看來，羅馬法家的用意很有一點像漢初的儒家。漢初的儒家如董仲舒一流人，想抬高君臣的名分，故極力提倡那『屈民而伸君』的學說；又因爲君主的威權太大，故不得不抬出一個『天』來恐嚇他，因而又大倡『屈君而伸天』的學說。羅馬法家也是這

樣。因爲要想統一，故不得不擴張君權；君權擴張太大，又恐怕他任意立法，故不得不抬出一個自然法的觀念，來限制皇帝的立法權。在中國古代，就有天威天災等觀念，把天看得有意識，看得能够作福作威，故儒家一派因此便大倡天人感應之說，拿災異來嚇倒人君。在希臘古代，就有靄的可親的自然觀念，就有有秩序有法則的自然觀念，故羅馬法家信從斯多亞派的宇宙觀，大倡自然的真理自然的正義之說，拿來做法律的基礎，限制皇帝胡亂的立法。這就是羅馬法家所以說市民法不能離開自然的真理自然的正義的原因。

(三) 政權的來源

羅馬法家的學說中還有一個很重要的問題，就是國家權力的來源。前邊說過謝雪廬把自由和參政看做一件事，且把國家權力的基礎放在全體人民的『同意』之上。(見第二篇第三章。)二世紀以後的法家大概都抱着這種觀念。他們的一個共同之點：就是祇說人民是行政立法的權力的終極的來源，並不是說人民直接的去參與實際的政治。所以這幾個人的學說就是從古代的政治學說到中古社會契約說的媒介。

這種同意的理論雖然同契約的原理不一樣，但是總可算做未進步的契約說，契約說的原理就是從同意說進步而來的。不但契約說是這樣，就是近代的民治的觀念，也是從這一派的法家『人民是政權唯一的終極的來源』一句話上發達進步而生的。

歐爾平以為皇帝的權力，都是自人民得來的。皇帝的意思就是法律。但是所以能够這樣，是因為人民願意給他的。大概從二世紀到六世紀，(從 Julianus 到 Justinian.) 羅馬皇帝便是羅馬法律的淵源，皇帝所以能夠這樣，就因為人民定下法律教他這樣的。歐爾平的話不過是代表當時事實和當時的普通思潮罷了。

羅馬會典中的作者，討論這個問題的很多。蕭里拉士 (Julianus) 解釋習慣在法律中的地位，說習慣正正當當的有法律的效力，因為法律與習慣的權力都是從人民而來的，人民的意志，可以由投票發表，也可以由習慣發表，發表的方法是無關輕重的。由蕭氏看來，人民便是習慣和法律的唯一的淵源。格士也說一切權力都是從人民來的。皇帝的命令何以有法律的效力呢？因為皇帝的地位是由人民給他的；

官吏爲什麽有權力呢?因爲官吏是由人民選舉出來的。

和格士同時的有一位磅保里士(Pomponius),他討論羅馬法制的起源和進化,和權力的來源的問題很有關係。他說:在羅馬初年,沒有一定的法律,(Lex or Jus.)一切事都由君主支配。到了羅姆拉士(Romulus),(羅馬第一個君王。生死的年歲大約是紀元前七五三年七一六年。)纔對於人民提出一定的法律。後來因爲被逐,法律也就不用了。過了多少時候,羅馬人民都祗受不一定的習慣和常例支配,不是受一定的法律支配。以後派出十個人從希臘城市去搜求法律編制修改之後,便成爲『十二銅表律』(Twelve Tables)。這種法律必定要得大法律家解釋,從解釋之中生出法律的形式。後來又因爲平民同貴族相爭,平民便制定他們自己的法律,叫做『平民法』(Plebiscita)。這種『平民法』後來也認爲法律。又因爲人民太多,沒有法子集聚在一塊制法,有必要的時候便不得不讓元老院制法,元老院制定的法律叫做『元老院法』(Senatus Consultum)。最後又建設一個君主,給他的權力,使他的命令都有法律的效力。照磅保拉士的話看來,除掉『元老院法』一種之外,所有各種法律的效力都是從人民得來的;皇帝的權

力，尤其是這樣。這就是羅馬當二世紀前後的普通思潮。

前邊已經說過馬謝拉士引底謨斯庭和克里士蒲的法律觀；他們的話和權力來源論很有關係。底謨斯庭說：

一切人有種種的理由要服從法律，最大的理由就是因爲各種法律都是上帝設下的和給與的，是智者制定的，是糾正有意或無意犯罪的，是國家中公同合意的，凡是在國家中的人都靠他生活。（見羅馬會典。）

由此看來，法律有兩個重要的部分：（一）是由智者制定的，（二）是由全國合意的。伯平尼恩（Papinian）（與馬謝拉士同時。）和許多的羅馬法家都是採用底謨斯庭這第二部分意思的。由此可見當時思想界對於權力來源的一個問題的傾向。我們到此可以下一句斷語：說羅馬自二世紀至六世紀，法律上祇知道一個政治權力的來源，並且祇知道權力的唯一的來源就是人民。

本章參考書

Carlyle—Mediæval Political Theory in the West. 第一卷自第三章至第七章。

Moyle-Institutes of Justinian, text and trans.

Muirhead-Introduction to the Private Law of Rome, Gaius and Ulpian, text and Trans.

Ledlie-Sohm's The Institutes of Roman Law.

Dunning-Political Theories Ancient and Mediaeval.

羅馬政治思想史完

第三編　中古政治思想史

第一章　中古的政治和宗教的情形

自政治學家的眼光看來，中古一千年中間（從羅馬帝國滅亡—四七六年到美洲發見一四九二年）最重大的事件就是基督教的創立和基督教會的發展。在羅馬政治消滅之先，所謂希臘羅馬的文化（Graeco-Roman culture）已經破產，所以蒲徠士（Lord Bryce）說：『中世紀是無政治的時代』但是據我看來，中世紀的宗教活動，如教會和國家的爭論，教王和皇帝的爭論，大半都是關於政治問題的爭論，就是說中世紀的宗教完全是政治的性質，也沒有什麼不可以的。

基督教的發生，並不是從天空掉下來的，也是『時代的產兒，是猶太教(Judaism)的產兒，是希臘羅馬文明的產兒』（見Thilly哲學史一三四頁）從希臘晚年到羅馬帝政成立的時候，無論是倫理，政治，法律，宗教，骨子裏總帶一點世界主義的氣味。世界帝國既已實現，大同主義和一視同仁的精神又被斯多亞派發揮盡致，神的觀念又被哲學家說得實實在在，精神不死的道理，又早爲東方的宗教和希臘的神祕派所深信不疑，有

這些原因，自然要生出一個新世界宗教的結果。再猶太人民因為被羅馬征服，引為終身的恨事，天天希望有一個慈悲救世的真主出現。基督乘猶太人民痛苦不堪的時候，想在羅馬帝國之上建設一個精神的王國，使人類的思想完全離脫人世國家的拘束。以『聽神過於聽人』（使徒行傳第五章二九）為主旨，使人類覺得還有比國家的法律更貴重的法律存在，還有道德世界的秩序比政治社會的秩序更加重要。一方面因為基督教是希臘羅馬文明的產兒，所以得知識階級的同情；一方面因為基督自己就是木匠，聖保羅（St. Paul）就是製造帳幕的，故很尊重勞動階級。基督以為到世界的末日，衹有貧賤的人可以得榮譽。又說：『富者入天國難矣哉！……駝穿針孔，較富者之入神國尤易。』（馬太福音第十九章二三與二四）聖保羅又說：『自己不勞動的人不可喫飯。』（達帖撒羅尼加人後書第三章八）因此又到處得下等階級的同情。這就是基督教所以遍布的原因。

傳說羅馬的教會是由基督教的弟子聖彼得（St. Peter）及聖保羅建設起來的。大概在君士坦丁（Constantine）帝沒有奉基督教為國教之前，教會的組織不過一半受古代信仰的支配，一半被十二使徒相續的傳說支配罷了。各教會的小事都

由信徒自由處理，關於公共的重大事件，總由地位昭著的教會議決施行。故在君士坦丁沒有改教以前，教會與國家的關係一點不發生什麽問題；教會不但同國家分離，並且被國家看作仇敵，不怕想方設法的要把他滅掉纔好。因爲教會是自由結合的社會，要想享受一切的公權都要得國家許可。基督教徒既不願聽從地上國家的命令，丟掉自己的信仰，因而發生教會獨立的自覺心，但是這種獨立也不過是精神的獨立罷了。到了君士坦丁奉他爲國教之後，帝國的官吏都化爲基督教徒，教會在帝國之中纔得一種新地位，故教會的組織漸漸完備。但是教會事務的決定權仍在皇帝手中，關於信仰和組織教會的問題固然由教會議決辦理，至於鎮壓異教處罰叛教徒的權力不得不託附皇帝執行。因此教會與政治的關係便格外親切了。

羅馬人到帝國滅亡後，雖然不能發展政治的天才，以政治統一歐洲，但是却能利用宗教制度來同化野蠻民族。野蠻民族以刀劍之力來征服羅馬帝國，但是羅馬人却能利用宗教的感化倒轉過來去征服野蠻民族。那時野蠻民族還沒有住在一定的領土之內，還沒有建設國家，祇在家族制度中生活。故當他們沒有組織近世的

國家之先，早已受羅馬教會制度支配了。中古的野蠻民族大概都以教會制度爲團結的中心。教會比國家成立更早，國家的組織都是得教會贊助之功。這便是羅馬教會及於政治上的影響。

東羅馬帝國雖然把教會附屬在皇帝之下，但是因爲土地相隔太遠，不但政治上不能保護教會，並且還偏袒希臘教的教王。（那時羅馬帝國東方有希臘教、西方有羅馬加特力教。）到紀元後八百年，羅馬教王李奧三世（Leo III）（自七九五年到八一六年做羅馬教王）擁立法蘭克王國的英主加爾滿（Charlemague）爲皇帝，（自八〇〇年到八一四年）羅馬帝國便分爲東西兩個帝國。西歐一帶都屬於以日耳曼人爲基礎的西羅馬帝國。這個帝國與古代羅馬帝國沒有關係，不過由羅馬教王的威權，加法蘭克王以皇帝的尊號建設起來的。雖然有統一天下的理想，但是事實上祇不過統一日耳曼及意大利兩國罷了。皇帝的尊號雖然是由教王而來的，但是事實上是由加爾滿的軍事和行政的天才，已經造成皇帝的地盤，教王不過在已成事實的皇帝頭上加一個正式的名稱罷了。加爾滿雖然還能保得住羅馬帝國的名稱，可是那時土地太大，交通不靈，散漫離亂的社會，到底不是帝國

的虛名可以支配的。所以他死後沒有經過五十年，各國的國王就脫離了帝國的拘束，王國裏邊的地方官吏又是貴族，各占各的土地，成爲世襲的諸侯；使各國的國王幾乎同皇帝一樣，祇有一個統治的虛名，對於自己管轄的區域之外，絕不能行使真正的主權。這時人民如果在君主管轄的區域之內，便要屈從君主，不然便要屈從諸侯，幾幾乎沒有一個人可以獨立自主。社會的組織都由君臣的關係構成的。農民和市民大半都降在半奴隸的地位上。但是到了十一世紀和十三世紀中間，十字軍東征幾回，漸漸和東方的文明國交通，各地的都市，便漸漸的繁盛起來。市民占據都市，享有自治的特權，勢力漸漸和占據城市的諸侯相等。所以自十二世紀的後半期到十四世紀之初，西班牙日耳曼英國法國的封建議會必定要由市民的代表出來組織；又因爲教會的勢力很大，故教徒作爲第一階級，諸侯作爲第二階級，市民作爲第三階級。各國的封建議會大概都可說是由於這三種階級組織起來的。

古代的希臘羅馬以都市爲國家，以都市以外四週的土地爲都市的屬地；近代以郡縣爲國家，把都市包在郡縣之內。希臘羅馬由君主制變爲貴族制，由貴族制又

變爲民主制，故議會是人民直接集合的團體，並不用近代所說的代議制。中世紀就是由古代城市國家變爲近代郡縣國家由古代人民直接議會變成近代代議制度的一個過渡時代；封建制度和封建議會就是這種變遷經過的一個媒介。

政教的競爭幾乎占據中古史的大半部。總集中古政教爭論的理由不外三種。第一種理由：說教王和皇帝各自受上帝的託附，教王統治人類的精神，皇帝統治人類的身體。他們的權力都是直接從上帝得來的，祇能合在一塊互相幫忙，誰也不能彀支配誰。政權的特別職務是維持世界的秩序，並保護教會的安寧。皇帝的刀劍就是爲執行教義，鎮壓違教，及擾害和平統一的人。照這一派說來，國家、與教會、互相聯盟，雙方都保持住雙方的最高主權。第二種理由：說皇帝是高出教王之上的，基督貢獻金錢，並說『屬凱撒的東西應該歸凱撒』（瑪太福音第二十二章二一）就是政權高於教權的明證。且平濱(Pippin)和加爾滿賜羅馬教會的禮物，就是使教王成爲皇帝的臣下的一個實例。這是屈教王、尊皇帝的學說。第三種理由：說政權應該附屬於教權，因爲聖經上說：『惟他是精神的，故他判決萬事，他自己並不被人判決』（達哥林多人前書第二章一五）教

王的權力如同日光一樣，皇帝的權力如同月光一樣；月光是從日光而來的，故皇帝比教王卑些；皇帝的權都是從教王來的。這是尊教王仰皇帝的學說。中古的政治學說都是由於這三派人在那裏打一種斷不清的官司，彼此辯護，因而發生出來的。

皇帝和教王的很大的競爭，雖然從十一世紀纔起的，但是教會勢力增長卻不是一天兩天的了。大概自君士坦丁改教之後，一直到西羅馬帝國滅亡，都是教權增加政權衰減的時代。歷代的皇帝多是懦弱無能，歷代的主教多是手腕靈妙的；又因爲社會的組織不好，故人人都想跑進基督教會之中求一個安身立命之地。那時主教如奧格斯庭(St. Augustine)（三五四年生、四三〇年死。）和甲羅謨(Jerome)（大約是三四〇年生、四二〇年死。）等，都拿豐富的心思靈妙的文筆來發揮基督教的教旨；又有羅馬主教李奧一世能把野蠻人民 Huns 的侵入中途停止，故能教一般人民很佩服他們。這都是教會權力所以擴張的原因。自此以後，主教有政治上的最高權，有裁判宗教訴訟權，都不過是教王權力擴大的結果，並不是發展教權的原因。

政教兩權的衝突自十一世紀以後，便一天甚似一天，大概自教權擴大以後，主

教常常用這種『革除』(Excommunication)的刑罰處罰同門及他階級的人，到了教會權力集中在教王手裏，教王的宣告『革除』遂發生很大的效力，後來漸漸擴張『革除』的範圍，懲罰關於教會以外的事體，凡是被處罰的諸侯便不能得人民的服從，便不能再統治人民。

關於敍任的問題，政教之間又發生很大的衝突。格來高七世(Gregory VII)(自一〇七三年到一〇八五年做羅馬教王)。於一〇七五年發布一道教詔，說以後教中的敍任不要由世俗的侯伯任命，如有犯者雙方處以『革除』之罰。這種教詔的目的，表面上雖然說是想革除教徒賄賂公行的弊病，實際上乃是想使教王完全脫離政權而獨立，建設起來一種教權政治。這個教詔的結果，便把帝王任免主教的大權一齊移到教會手中去了。教王方面想使主教教徒完全脫離帝王的關係，帝王方面又想以政權來支配教會，故十二三世紀中教權與政權的衝突達到極點。

當一〇七六年，法王格來高七世叫日耳曼王亨利四世(Henry IV)(自一〇五六年到一一〇六年做日耳曼國王)到教庭裏去陳訴他輕視教王教詔的理由。亨利召集日耳曼主教會議

決定黜革教王；格來高也宣告「革除」亨利，把他廢掉，教日耳曼的人民不要服從他。又煽惑日耳曼國內忿恨不平的諸侯和主教，教他們背叛，亨利恐怕失掉部下大小侯伯的心，沒有法子，祇得脫帽赤脚，在克老塞(Canossa)城門雪中站着，哀求三天三夜，纔能免掉『革除』的大罰。這件事可以算是政教衝突的起首。後來日耳曼帝國漸漸瓦解，教王乘十字軍東征的機會，便大大的擴張權力，到殷老森三世 (Innocent III)（自一一九八年到一二一六年做羅馬教王）的時候，教王的權力可算是達到極點。皇帝襲位的問題，如有紛爭，都要由教王判決。這都是教權比政權還大的結果。

自十一世紀後半期到十二世紀的後半期，皇帝每同教王衝突一回，總是失敗一回。但是教王的權力雖然說是神聖不可侵犯，可是從實際上看來，既沒有兵力，又沒有實在的權力，根據非常的薄弱；所以一遇打擊，馬上便失敗了。當中世紀的末期，各國很出幾個能幹的君主，知道教會干與民事，很不利於國家，故都想極力鞏固王權的基礎。鮑里福士八世(Boniface VIII)（自一二九四年到一三〇三年做羅馬教王）因爲教徒納稅的問題同法蘭西王肥立布四世(Philip IV)（自一二八八年到一三一四年做法國王）大起衝突。鮑里福士

於一二九六年發布教詔，說如不得教王許可，凡是教徒都不得自由納稅。肥立布因爲大得人民的帮助，—這時貴族、教徒、平民、都不贊成教王『並宣言教王在法蘭西沒有干涉政治的權力，法蘭西王除掉上帝沒有再比他高些』—所以才大着膽子，極力同教王衝突。鮑里福士因爲失敗死了。肥立布乘意大利政治紊亂，侵入教王的管轄地內，把教王從羅馬移到亞維格老(Avignon)（與法國相接近的省分）受法國七十多年的管束。這時各國對於教王已經沒有敬意，故教王雖想恢復從前的地位，總是無效。大概十一二世紀的皇帝，因爲不得人民的後援，故每回同教王衝突總是失敗；現在法國國王大得人民的帮助，故一舉手便把教權打得粉碎。又因爲法國派的教徒和意大利派的教徒，自一三七八年到一四一七年，彼此相爭，各人擁護各人的教王，各國也不知道尊崇那個纔好，故教王的威嚴一點也不尊重了。所以十四世紀的思潮，大概多趨重王權方面，這時學者都大着膽子主張政權。這都是人民惡憎教王傾向君主的結果。

從大體上看來，中世紀的制度思想差不多都是自相矛盾的。中央的政界既有

帝國和教會的衝突，各國內部又有君主和諸侯的競爭。在封建制度之下，便尊重地主，侮辱農商；在教會制度之下，便尊重勞動，輕蔑富人。神聖羅馬帝國勢力祇能到日耳曼意大利兩國；此外皆是在封建諸侯勢力之下，各人佔據各人的地方。沒有統一的國家，沒有主權完全的君主。各國內部，除掉國王直轄地之外，通同受封建貴族的支配。又有羅馬教會，統一基督教國，宗教上大權不屬於君主，祇屬於教王；教會和教徒對於各國好像有一種治外法權的樣子。各國帝王的主權外部受羅馬教會的牽制，內部被封建諸侯侵佔。完全的主權究竟是在國家，是在教會，是在君主，是在法王，實在是弄不明白。這種雜亂無章的情形，就是過渡時代的真象；反動的結果當然要有宗教改革國家統一的思想發生。

再看中世紀的思想，很有一點同中國的漢代一樣。中國的思想一到漢代以後，無論是儒墨名法，無論是易經詩經洪範春秋，都羼雜許多道士派的陰陽五行災異圖緯等迷信在內。歐洲中古也是這樣，就是亞里士多德的哲學一到『經院學派』(Scholastic)手裏，便弄得烏煙瘴氣的。大概那時的思想以基督教為中心，又羼雜許

多希臘羅馬的文化，和日耳曼的風俗習慣在內，基督教本是一神教，羅馬教會於基督之外，却還崇拜聖母瑪利，崇拜許多聖徒神像，其實仍不過是一種多神教偶像教罷了。基督教在倫理上本來承認個人有絕對的價值，但是羅馬教會却想承繼羅馬帝國的統一主義，認定除掉教會之外；便沒有救濟靈魂的方法。所以中世紀的思想就是上帝惡魔天堂地獄靈魂物質正道異端等觀念，衝突調合的結晶。政治學說在中古時代並沒有十分明瞭的系統，不過教王對於皇帝爭論一兩件時事的問題，各方以本黨的見解來擁護自己，批駁他人，並不是平心靜氣的研究出來的。但是中古文化，差不多是希臘羅馬的文明，東方西方的政制，基督教的信仰，日耳曼人的精神，互相匯合，自由自在的發動起來的、的學術思想。怕統一。不怕複雜，雜亂無章。固然是學術。思想的壞處，但是矛盾衝突。却是學術思想的好處。中古的政治思想固然是很雜，唯因爲他雜，所以近代政治學說中很重要的幾個觀念，都是從這個時期中醞釀成熟的。

本章參考書

Milman—Gibbons Roman Empire 第十五、十六、二十、二十一、二十八、三十七、四十九各章.
Sidgwick—The Development of European Polity 自十三章至二十一章
Dunning—Political Theories Ancient and mediaeval 第五章
浮田和民—政治學史 中世之部自第一章至第四章
Pryce-Holy Roman Empire. 自第三章至第十六章

第二章　新約和基督教父

(一)新約中的政治思想

羅馬的政治學說無論怎樣，都是從希臘一線串珠的傳下來的，並沒有羼入別國的思想在內。到了基督教發生以後，政治學說中多少總加入一點猶太人的思想在內。歷史家常說：基督教發生，把人類社會的性質，目的，和統治的原理等觀念都改變了，這話固然是不錯；但是基督教的思想，究竟那些是他們自己創造的？那些是從希臘羅馬的文明中醞釀出來的？這個問題倒很有研究的價值。據我看來，有許多政治學理和社會學理固然是基督教徒特有的，但是這種特有的學理也不過是從當

時最流行的思潮中流將出來的。現在且把新約(New Testament)中關於政治的學說搜檢出來看看到底和羅馬那時普遍的思潮相似不相似。

我們且從新約中找出自然法，人類平等，財產和政府等幾個重要的觀念：

新約上說自然法的地方很少，除掉聖保羅的達羅馬人書 (Epistle to the Romans) 中說到這個問題之外，幾幾乎無從找起。他這封書中有一段話是說明那沒有神法的異邦人與神的關係。他說：

法未立而獲罪者不以法沈淪之，法已立而獲罪者將以法審判之。在上帝前，非聽法者稱義，乃遵法者稱義。蓋異邦人無法，而自然遵法，是雖無法而自爲法。法銘於心，以行彰之，內自爲證，而其思慮時寓褒貶。（第二章十二至十五。譯語從聖書公會印行本。下做此。唯間有修改。）

照聖保羅這幾句話看來，幾乎和謝雪盧的自然法的觀念完全相同。說「自然遵法」，說「法銘於心」，就是謝雪盧所說的「法律是最高的天理，從自然生出來的」；就是承認「法律不是在編製時纔發生，乃是和上帝的心意同時發生。」（見第二編第三章第四節）

因爲人類的理性就是天理的一部分，所以纔能够『雖無法而自爲法』。由此看來，聖保羅思想的來源，我們雖然無從考證；但是我們可以斷定：他不是幼年在塔色斯(Tarsus)在猶太北方、地中海極東的海角邊。受希臘文化的影響，便是受羅馬知識階級思想的感化。關於人類平等的觀念，在馬太福音(Matthew)中稍微提到，基督說：

將有許多人自東自西而至，將同亞伯拉罕以撒雅各同坐於天國。第八章十一

聖保羅也有這種觀念，且看他在達加拉太人書(Galatians)中說；

無論是猶太人，是希臘人，無論是奴隸，是自由人，無論是男人，是女人，其在基督耶穌則通同是一個人。第三章二八

在達哥林多前書(I Corinthians)中又說：

吾衆不論是猶太人是異邦人，不論是奴隸是自由人，皆洗於一神，飲於一神，歸於一身焉。第十二章十三

又在達哥羅西人書(Colossians)中說：

無論希臘人，猶太人，割禮不割禮，或夷或狄、或僕或主，基督皆一視同仁焉。第三

這種『大公無私』『物我一體』的精神，新約上幾幾乎處處都可以看得見，用不着一一細舉。此外還有一切人類都是從上帝而來，都是宇宙的一部分的一個觀念，見於使徒行傳(The acts of The Apostles)中說：

主造萬國，本於一脈，地以居之，時以定之，界以限之……蓋我儕賴之(上帝)而生，而動，而存，如爾作詩者有云『我儕爲其赤子焉』(第十七章二六—二八)

這種人類從上帝而來的觀念，不就是斯多亞派說的『人類是宇宙的一部分』的觀念嗎？他這種無國界，無種界，無貴賤，無親疏的理想，不又同斯多亞派說的『我們不要把自己當作一城一族的人，要當作世界大同社會的人。在這個社會之中，凡種族階級等一切區別，都附屬在同種同胞的意思之下』(參看第一編第五章第二節及第二編第三章第四節)是一個意思嗎？可見得這種人類同祖之說，就是希臘、羅馬的普遍思潮。

但是還有一件事是我們應該注意的：就是這種打破國界種界和貴賤親疏的差別的人類平等觀，祇能說是希臘羅馬人的普遍思潮，却不是猶太人的普遍思潮；

不但不是猶太國內通行的思潮，並且還是猶太國內所最反對的思潮。猶太人的民族觀念很重，宗教中也包含許多民族主義的原理在內。他們救世主的責任，就是想以猶太的國家爲主，用自己的宗教去拯救別人。他們的事業專在爲一切人類建設一種正義平等，專門想把他們上帝的知識推行到全世界上去。且看舊約（Old Testament）中以賽西書（Isaiah）中說：

盍觀我僕我扶翼之，我遴選之，我悅懌之，我將以我神賦之，彼以法示異邦人。……昔耶和華上帝創造穹蒼，使之張舒，奠定寰宇，使之生植，賦億兆以吹噓之氣，界生民以活潑之神。今告厥僕曰：我耶和華召爾以彰仁義，我手援爾，保護爾，俾我與民立約，燭照乎異邦人。——第四十二章：五及六

猶太人這種龐然自大的口氣，這種民族主義的精神，儼然同希臘人當是以自己民族爲文明人，以別的民族爲野蠻人一樣。故遇到『希臘主義』（Hellenism）便抵抗；『希臘主義』遇到羅馬文明，便抵抗羅馬文明。那裏還有眼睛瞧得起『異邦人』呀！現在基督帶些希臘羅馬的文化進到自尊自大的舊國家之中來了；不但打破國界

種界，還要同他們所最瞧不起的『異邦人』你兄我弟的講起同胞平等來了！這種世界主義就是猶太的民族主義的對頭！基督同他的弟子們在猶太被羅馬征服的時候，大聲疾呼的提倡這種大同思想，怎能不觸動猶太人的大怒呢？

凡是主張人類平等觀的人沒有不反對奴隸制度的。基督和他的弟子們也都是這樣。但是他們並不想從根本上推翻奴隸制度，不過想解放奴隸的精神，讓他們在上帝之前同自由人一樣罷了。總計新約上關於奴隸的議論，都不外說奴隸和自由人一樣，通同可以做宗教的生活，通同是上帝的兒子。這就是斯多亞派所說的『人類的理性都是宇宙真理的一部分；』謝雪盧所說的『人類學問雖然不能彀一樣，但是學學問的能力却是彼此相同的；』和孫里嘉所說的『人類同出一源，生來都是一樣的，從理性上說誰也不比誰高貴些；』完全一樣。但是基督教雖然不直接的禁止奴隸，雖然不簡直說奴隸制度不合法，可是他們這種在上帝之前一體待遇的方法，自然要使主人有漸漸的給他奴隸自由的傾向。中世紀的教會更促進這種趨勢，凡有信奉基督教的奴隸，便趕緊勸告他主人解放他。這便是從精神解放到實際

解、放、的、一、個、證、據。

基督教徒對於財產觀念很有點令人不大明瞭。有些地方很有共產的精神，有些地方又主張私有財產。使徒行傳中說：

信者會同，有無相通，有所需變賣物產分之。（第二章四四及四五）

信者之衆，一心一志，不私己財，有無相通……其間無窮乏之者，蓋有田宅者售而挈其金置使徒前，有所需則分與之……有田售之，挈其金置使徒前。（第四章三二至三七）

由這幾句話看來，耶路撒冷的教會，的確有共產的精神，信徒之間財產都可以通用。但是這種『有無相通』的事體，乃是信徒的隨意的行爲，並不是做信徒的條件。就是信徒，仍然得私有財產。且看使徒行傳第五章內說：

有名亞拿尼亞者，與妻撒非喇鬻產，夫婦同謀潛藏數金，餘挈置使徒前。彼得曰：『亞拿尼亞，胡爲撒但(Satan)（惡魔）惑爾心，潛藏售田數金以欺聖神？田未售非爾田乎？既售非爾金乎？心生此念何爲？是爾非欺人，乃欺上帝也。』（一至四）

照這幾句話看來，基督教會中並未嘗否認私有財產權，拿錢出來公用，是由於個人的願意，並不是做信徒的必不可逃的條件，所謂共產也不過是『多寡相助』『周急濟難』的意思，和近代所說的共產主義相差甚遠。說『己財』，說『有田宅者』，說『變賣』，說『售』，便是在私產制度之下的狀態或行為，共產制度之下，那能有這種『物權』和『物權轉移』的觀念？故基督教徒就說是在會內共產，但是這種共產也不過是『私有公用』罷了。

基督教徒為什麼發生這種『有無相通』的理想呢？據我看來，一半是由慈悲博愛的觀念，一半是由教會一體的概念而生的。那時教徒都把教會看得同亞里士多德的國家觀念一樣，說他是有機的；如同人類肉體一樣，雖然有許多肢體，可祇有一個生命。且看達哥林多人前書中說：

恩賜有殊而聖神惟一，役事有殊而主惟一，功用有殊而上帝唯一，施諸事於衆中。……一身有百體，身之體雖多，究為一身。基督亦然，吾衆不論是猶太人，是異邦人，不論是奴隸，是自由人，皆洗於一神，飲於一神，歸於一身焉。夫身不

啻一體，乃百體。譬之足，以謂『吾非手，不屬身，』豈果不屬身乎？譬之耳，以謂『吾非目，不屬身，』豈果不屬身乎？若身盡目，其聽何以？身盡耳，其臭何以？夫上帝置百體於身，各隨其意。如百體爲一體，則身何在？故體雖百而身則一。目不可謂手曰：『吾毋庸爾；』手不可謂足曰：『吾毋庸爾。』……如一體苦，百體同苦；一體榮，百體同榮。（第十二章四至二六）

這種有機的教會一體觀，極端的解釋起來，自然要發生『信者之衆，一心一志，不私己財，有無相通』的思想。

基督對於國家和政府也同他們對於奴隸制度一樣，純粹取一種消極的態度。那時猶太人很處心積慮的想抵抗羅馬。但是基督自己却不願參與革命的運動，祇想在羅馬帝國之上建設一個精神的王國。這種精神的王國並不在地球之上，故基督臨危的時候，對彼拉多說：『我的王國不屬於這個世界，』所以對於地球上的國家不關心。猶太人想對於羅馬革命，基督偏說『凡屬凱撒的東西歸凱撒；凡屬上帝的東西歸上帝』（馬太福音第二十二章二一）

基督和他的弟子為什麼對於政府一味的服從呢？因為他們把政府看作神制，政府的權力是由上帝而來的，故反對政府便是反對上帝服從政府不但是政治上的必要，並且認為宗教上應盡的責任。聖保羅的書信最能夠代表早年基督教徒對於政府的觀念，且看他在達羅馬人書中說：

居上位者衆宜服之，非上帝則無居位者。凡居位者皆上帝所命與居位者敵，是為逆上帝命，逆者必受罪。有司不令善人畏，使惡人畏。爾欲不畏居位者，惟行善可得其褒。居位者上帝僕也，原以益爾，行惡宜畏之；以其為上帝僕，柄不徒操，刑加作惡之人，此其所以當服之。豈惟刑？故吾心使然也。……所宜與者與之，稅宜納則納之，餉宜輸則輸之，宜敬畏則敬畏之。（第十三一至七）

他們既已認定『凡居位者皆上帝所命』，便是相信沒有權力不是從上帝來的；故同後來主張主權絕對無限論的人一樣，都相信國家不能作惡因此便認定政府的職務祇在執行上帝的意志；換句話說就是政府的目的專在勸善懲惡一切權力既是從神而來，故服從權力便是服從上帝。大概那時猶太人的民族思想很盛，對

於羅馬都不願意服從，故基督同他的弟子們常常以『服從』兩個字勸告國人。（彼得前書第二十章三至十七也說一派服從的話）這就是基督所以殺身的原因。

基督教徒把政府的性質看得和上帝的性質一樣，很同斯多亞派的思想家把法律看得和真理正義一樣的意思相似。他們制裁政府的唯一的方法，便是說政府的權力是從上帝來的，故政府的職務應該執行上帝的意志；法律要和真理正義相合纔算法律，故君主制定法律應該要根據真理正義。但是他們總不想一想：如果政府不執行上帝的意志，君主制定法律不根據真理正義，便應該怎樣去制裁他呢？他們就是遇到這樣的君主和政府也不想做出一種反抗的表示，豈但不反抗嗎？並且還要服從到底。且看彼得前書(I Peter)中說：

> 僕當敬服其主，不第於善良者爲然，卽於苛刻者亦然。爾受枉，緣上帝而忍之，則可嘉矣。爾有過，見撻而忍受之，亦何足褒？若爾行善，反遭艱辛，能忍，則爲上帝所嘉。……見詬不反，受苦不校，上帝鞫人至公。（第二章十八至二十三）

他們既然崇拜這種消極的道德，故無論對於什麼事祇有絕對服從一個方法。

就是到了政府的命令違反神法，良心上絕對不能遵守的時候，也祇得甘心受刑，完成自己的天理人道，說一句『我的王國不屬於這個世界』罷了。這種消極的主張固然可使國家萬能主義失其作用；但是服從的結果也是一死，抵抗的結果也不過是一死，又何必說不反抗政府才可以完成自己的天理人道呢？在那民族主義正盛的猶太國家之下，在那人人都以亡國爲恥的猶太國家之下，一個個正在磨拳擦掌準備革命的時候，乃鼓吹這種服從的道德，又豈能不遭猶太人的仇視呢？

(二)安布魯士

敍述基督教父的政治學說很有幾種困難：第一個困難就是材料的整理。因爲從第一世紀十二使徒到第七世紀開始以西道(St. Isidore)（大約是五六〇年生、六三六年死的）宗教在國家中的地位既有變遷，故各人的議論也不能一致。有的完全沒有高深的思想，有的雖然有點思想但也不能稱爲哲學家；有的可以代表當時基督教徒的普通思想，有的却是著者個人的特別的議論。現在想找出他們思想的線索，很不是一件容易的事件，並且恐怕太繁瑣了；所以祇得倣照亶林畢說幾個最重要的基督教父。

現在且說一說安布魯士（St. Ambrose）（大約是三四〇年生三九七年死的）我們前邊說過：自然法的觀念自二世紀末期纔和萬民法漸漸的分開；（見第二編第五章）但是直到六世紀才算是分得淸楚。我們前邊又曾說過：謝雪盧和新約中自然法觀念，（見第二編、第三章第四節及本編本章第一節）認定自然法是銘於人心的，是引導人類向善禁止人類作惡的，是表示上帝自己的真理的，是做真正法律標準的東西。這種自然法的觀念便是基督教父思想的中心。

安布魯士常解釋「摩西法」（Mosiac Law）和自然法的關係，說人類因爲不能夠順從自然法，於是纔有摩西法發生。他把法律分成兩種：一是自然法，二是制定法。自然法是在人良心之中的，制定法是以文書規定的。說一切人類都在法律之下，便是說在自然法之下。所謂上帝的法律是在正直人良心中的天理；法律不是爲正直的人而設的，是爲不正直的人而設的。照安氏這幾句話看來，可見得人爲法，祇是救濟自然法之窮的。

安氏又拿這人性平等觀念來談奴隸制度。以爲從人性上說，奴隸竟有比主人

强的。他相信人人都能够修道德；更相信肉體可以奴隸，精神到底是自由的。奴隸作勁還比主人自由些，因爲天眞爛漫就是自由，有罪纔是眞正的奴隸他這種自由的觀念，幾乎完全和孫里嘉一樣。以精神作自由的標準，祇要良心不昧，在眞理面前便一切平等，什麼階級的差別，什麼肉體的拘束，都不能損害良心上眞正自由的精神。

基督教徒在四世紀以前，大概都不大注意政治，教會同國家也沒有什麼大關係。自從四世紀後，基督教已經改爲羅馬的國教，帝王的行政與教會的關係，一天接近似一天，也一天複雜似一天。這時的教會已經變爲社會的制度，或半政治的制度故教父對於政府和統治者的觀念已和從前不同了。這時教會中人多半說政府不是最初的制度，祇是因爲人性敗壞纔發生的。政府是神制，是上帝救濟人類罪惡的制度，統治者是上帝的代表，故我們爲上帝的原故，應該服從他。安布魯士也說政府是拯救愚民的，不公正的統治者便不是上帝正正當當的代表。正義是國家的原因，國家由正義而成，由不正義而毀。眞正的治者必定愛護自由，不好的治者便歡喜奴隸制度。

這種宗教化的國家，與政治力的教會，同時並立，始而因爲基督教定爲羅馬的國教，故教會有自己的法律，有自己的執行權，漸漸的脫掉當初附屬的地位，離開國家而獨立；繼而因爲教會的權力漸大，與國家的關係也漸多，立在平等的地位上總不能夠調和，故又想教國家屈從教會。安布魯士乘着這個機會想擴張教會的尊嚴；但是他的要求也不過想使關於信仰的案件不受皇帝的裁判罷了。他說：「關於信仰的事體，牧司可以裁判皇帝，皇帝不能裁判牧司」因爲皇帝是教會的兒子，要屈從教會的權力，受教育的指教；皇帝是在教會之中，並不是在教會之上的。安氏這個主張雖然是一種消極的要求，但是這種消極要求的結果，便使教會有完全裁判信徒的權限。使國家的官吏不能審判教徒的犯罪，並使國法附屬在神法之下：這就是教會脫離國家獨立的結果由此更可見四世紀後教會地位的增高。

安氏雖然想把皇帝收納在教會之中，但是還注重在教會和國家的分權。他以爲如果皇帝要想長治久安，一定要屈從上帝，服從這個「屬於凱撒的東西歸凱撒屬於上帝的東西歸上帝」的規則。「宮殿屬於皇帝，教會屬於牧司」故皇帝可以

收貢稅，可以有教會的土地，但是管不着神宮。他對於教會自身和教會的財產，分得這樣清楚，自外面上看來，似乎祇是分權，但是從實際上說來，卻是限制皇帝干預宗教事務的權限。所以他這種教會財產和國家關係的議論，很有影響於後來宗教派的政治學說，絕不能輕於看過。

(三)奧格斯庭

安布魯士雖然提出教會與國家分權的要求，但是教會對於國家的態度，還不過是一種消極的態度；國家的權力仍然是尊貴的，仍然是不可抗抵的。到了奧格斯庭(St. Augustine)(三五四年生，四三〇年死)政權的形式和職分已經降到不大重要的地位，他們極力抬高的，便是信仰的精神生活。奧格斯庭的神都論(De Civitate Dei)(在四一三年及四二六年中間做的)中，關於國家的學說雖然是專門祖述謝雪廬；但是他把神學弄成一大系統，凡是支配中古思想的主義綱領，都在他這個名著之中一一說明了。

奧氏關於自然法的觀念，完全和謝雪廬相同，自然用不着詳細的敘述了。他的人類等差，也祇是由理性而定，說上帝並不使合理的人去奴隸合理的人，祇有在不

合理的動物之上，纔有主人去奴隸他。人類生來本是自由平等，罪惡奴隸都是後來發生的。這些話也都不過是當時濫熟的思想。

奧氏的社會起源論也同斯多亞派一樣。說人類生來就有社會性，就不得不以同類相結合。所謂智者的生活便是社會的生活。人類建設社會，創造和平，都是根於『本然之能』而來的。但是人類爲社會而生，是自然的道理；這個人爲那個人的主人，或這一階級屈服那一階級，却不是自然的道理。因此便斷定：政府和奴隸制度都不是自然的制度，祇是人類罪惡的結果。使這個人屈服那個人，一半是懲罰罪惡，一半是救濟罪惡。

自奧氏看來，國家的真僞是以正義爲標準的，沒有正義，便算不得真正的國家。但是正義祇在崇拜真正的上帝的人中間才可以存在。那種沒有正義的國家，便和賊團沒有區別。大概奧氏以爲人類最高的目的就是同上帝結合，但是這種結合不是在現在這個不完全的世上所能做得到的。人類真正的生活是將來的生活，故人類必在將來的生活中纔能够同上帝相結合。因爲地上的生活祇是往上帝面前

去的道路。拿這個世間上的和平與秩序同精神世界的永遠的和平與秩序相比較，便沒有什麽價值了。因此便把國家附屬在教會之下，以國家爲方法，以教會爲目的，不但降低了地上國家的位置，並且不承認非宗教的地上國家有一點社會的道德往日亞里士多德說：人類離開國家便沒有價值國家自身却有價值；現在奧氏却說：國家祗有依附教會纔有價值，國家自身沒有價值。這種尊重精神世界輕蔑實在世界的觀念便是支配中古一千多年歐洲人心的根本思想。

(四)格來高一世

在奧格斯庭後一百多年，增加教會的權力，注重精神的生活，和奧氏的精神大致相同的，就是『最後的教父』格來高一世（Gregory the Great）（五九〇年生，六〇四年死。）大概基督教父多說人類的本性是自由平等；但是他們雖然主張人性平等，一方面以奴隸制度爲違反原始的人性，一方面却又以奴隸制度爲合法的有用的制度。格來高也是這樣。一方面對主人說你的奴隸同你自己有同樣的性質；一方面又教奴隸要替主人做事，教主人爲奴隸擔負精神解放的責任。又因爲主張人類生而自由，故不

承認有强制性質的政府制度是人類原始的自然的制度；但是同時又不承認政府制度是不正當的，不合法的。爲什麼呢？因爲人類有了罪惡，必定要政府去救濟；故斷定强制的政府是救濟罪惡的必不可少的制度，是上帝爲救濟罪惡而差委的代表。

大概四五六三個世紀中，神性的政府論已漸漸的發達，安布魯士奧格斯庭都受聖保羅政府是勸善懲惡的一句話的影響，都以爲政府是救濟罪惡的一個醫方。到了格來高更說得津津有味的。他說：人類生來固然是平等的，但是因爲罪惡發生的結果便弄得大不相等了。因爲人類不一樣過好好的生活，所以這個人便不得不受那個人的支配；人類有一種獸性的趨向，到了這時便不得不拿强力來恐嚇他們。故認定政府制度就是上帝爲救罪而設的。由這種神性的政府觀中便漸漸的發生出來元首是上帝的代表的觀念；再進一步，便主張元首的權力是直接由上帝而來的，祗有對於上帝負責，因此便主張主權者有絕對無限的神權。這種觀念便是後來「帝王神權說」(The Divine Right of Kings) 的普通原理，這種原理却是從基督教父中來的。格來高的主張便可算做早年的帝王神權說的代表。(注意)教父的議論非常的複雜，帝王

神權說固然是由神性的政府論進化的，但是還有許多反抗帝王神權說的論據也是從這些教父中來的。

把元首看作上帝代表的思想本是從安布魯士時候就有了。那時他們就把國王看做地上的『上帝代理人』(Vicar of God)。到了格來高更把代表的意義發揮得格外透切。好的元首固然可以當得上帝的代表，就是壞的元首也是代表上帝的。爲什麼呢？因爲好的元首是上帝報酬好百姓的，壞的元首是上帝懲罰壞百姓的。無論元首好不好，他的權力都是從上帝而來的。不但壞百姓不能反抗好元首，便是好百姓也不能激烈的批評壞元首的行爲。因爲反抗元首，便是反抗差委元首的上帝。這種上帝代表的元首的觀念便造成絕對無限的神權論。就是十七世紀護教派(Apologists)的神權說，關於反抗惡政的範圍，也不能比格來高再縮小些。但是格來高擴張帝王的權力，仍是擴張教會的權力的結果。他說：『牧司是上帝的僕人，是上帝的兵士，同天使一樣的神聖』。又說：『國家的和平全靠着宇內教會的和平』。由此可見他增加政權，仍不過是爲增加教權的一種手段。

總看以上幾個基督教父的政治學說，也不過是發揮他們的先輩或同輩中普

通思想。他們自己祇有兩個理論是特別的：(一)是神性的政府論，(二)是社會中政權和教權的關係論；除此以外，也不過是『人云亦云』的罷了。從格來高到九世紀宗教的文學，差不多都沒有政治的關係，故暫且不說他。

本章參考書

Carlyle—Mediæval Political Theory in the West. 第一卷第九章至十五章

Milman—Latin Christianity. 第一卷一二〇頁到一二四頁．第二卷二九頁到一〇三頁．

Moeller—History of Christian Church. 四九頁至九三頁及四五三頁以下．

Dunning—Political Theories Ancient and Mediæval. 第六章．

第三章　自九世紀到十二世紀的政治思想

(一)九世紀的政治思想

自七世紀到九世紀差不多二百年間，教徒的文學和政治很沒有什麼重大的關係。自九世紀到十二世紀，雖然也沒有什麼政治哲學可說，他們所爭論的雖然都是關於時事的問題，但是這些爭論，都是討論政權與教權的關係，從他們的辨論之

中，很可以找出政治思想的傾向。現在因爲沒有把他們所爭論的問題一個個都拿來討論的必要，所以祇得把他們幾個重要人的議論敍一敍。

九世紀教界中鼎鼎大名的人就是里昂的主教亞古伯(Agobard, Bishop of Lyons)，(大約七七九年生，八四〇年死·)來摩的大主教韓克墨 (Hincmar, Archbishop of Rheims)，(大約八〇六年生，八八二年死·)和教王連克拉士一世。(Nicholas I)(自八五八年到八六七年做羅馬教王·)

亞古伯也是主張人類沒有種族階級等等區別的。他有一篇短文討論猶太人的奴隸受洗禮的事，極力主張奴隸自由入教，入教之後，不必仍然屬於原來的主人。爲什麼呢？因爲上帝是創造一切人類的，一切人都是從他而來的；祇因犯罪的原故，所以纔把一部分人高抬起來，使一部分人壓在奴隸制度之下。但是上帝祇許人以身體奉事人，不准他以精神奉事人。人的外部可以奴隸，人的內部必定要自由。因此便反對那時不得主人許可，不能入教的習慣。

九世紀的教徒對於『教規』(Canons) 大概有一種公同的態度：就是不分什麼階級都要服從。亞古伯也曾討論過教規的性質和權力。他說教規是聖靈的結晶，

是全世界所同意的，所有的君主都要服從。違反教規的行爲就是違反上帝自身的行爲，就是違反上帝的教會的行爲。

亞古伯沒有說到政權的來源，韓克墨關於政府的神權說得非常的明白。大概在九世紀中間，教界的思想都注重在神性的政府說上，都極力的發揮往年教父派所遺傳下來的議論。韓克墨也一方面說政府不是最初的制度，一方面又承認政府在實際生活上非常的重要。在他看來，自然是教人平等的，罪惡却教人生出區別，教這個人不能不屈從那個人。因此便說政府的權力是從上帝而來的，所以爲上帝的原故，一切人類都應該服從政府的權力。

中國漢代而後的儒家，專門以引經爲論點的根據。歐洲中古的教士也專門的引經據典，來證明他們所說的道理。韓克墨因爲想貫澈他自己對於政府的絕對服從說，所以拿大維得(David)對於觩爾(Saul)的行爲爲正當行爲的眞正模範，並引格來高一世的話—如果反對元首便是反抗上帝—來擁護自己的議論。他說：人類除掉被上帝公公道道的許可，便什麽事也不能做。君王是上帝差委他治世的，故

真正的信徒絕不反抗他的權力，就是不好的命令也是上帝默認的，應該看上帝的面子去忍受他。由此可以看出格來高的學說在這時的影響，並可想見這時政府神權論的勢力。

君王和法律的關係　在九世紀中很與羅馬帝政時代的見解不同。在羅馬帝政時代，名義上雖然說人民是一切權力的來源，但是事實上皇帝卻是一切權力的來源；名義上人民是法律的終極的來源，事實上皇帝是法律實際的來源。九世紀的君王已經不是法律的唯一的淵源，他既不在法律之上，也不在法律之外，不過執行法律罷了。故在這個時候，君王與法律關係，已經成了問題。羅戴(Lothair)，路易(Lewis)和查理士(Charles)八五一年在邁爾森(Mersen)會議，有約束信徒遵法辦人的宣言。韓克墨也極力說君王一定要服從法律，如果要打破法律，一定要受懲罰。並引奥格斯庭的話，說人民判斷法律祇限於制法的時候，一經制定之後，祇有照着他做事，不能夠再去判斷他了。由此看來，韓克墨的意思是說君王的義務在依法統治人民，不能夠違反法律做事。執行法律的便是公正的君王，違反法律的便是不公正的君

王。

大概條頓民族的國家共有三種法律：(一)是遺傳下來的部落法。這種法律不是製造的，是從部落之中經過許多年生長起來的。(二)是古代羅馬帝國的制定法。這一類的法律法蘭克的君王和皇帝簡直不能支配他。(三)是實際上的新制法。這一類的法律附加在古代法律之中，王與帝雖然可以發布，但是必定要得人民的同意。九世紀的帝王與國法的關係和古代羅馬皇帝與國法關係大不相同。所以韓克墨等主張君王應該在法律範圍之內拿法律去統治人民。

但是韓克墨雖然尊重君王，雖然尊重政權，却於國法之外，同時又尊重一種法律；這種法律並且不是國家制定的，他的尊威和勢力並且還高出國法之上，就是基督教會的法律。一國之內，總不能有兩種最高的法律同時並立，故教規和國法地位關係，便成了九世紀的一個問題。韓克墨已經說過君王和國法的關係之後，又說到君王和教規的關係。他以為教規是由於聖靈而來的，全世界的人類都應該遵守，君王也在世界中間，故君王也要服從教規。如果君王要不服從教規，便當受教會的懲

戒。韓克墨這種主張，大概很可以代表九世紀信徒們的意思。關於羅載和泰特伯格(Tetburga)離婚的問題，教王連克拉士也和韓克墨同一主張，說如果羅載不同泰特伯格離婚，便要宣告『革除』

（二）十一世紀的政治思想

十世紀中簡直找不出一個與政治思想有很大關係的人。到了十一世紀，因爲有幾個重大的爭論發生，很可以從他們爭論之中，找出來一點政治學說。十一世紀頂有名的人便是教王格來高七世和曼里哥(Manegold of Lutterbach)，泰奧德里(Theodèric of Verdun)，瓦爾德倫(Waltram of Naumburg)幾個人。這幾個人中要算格來高七世和曼里哥是最重要的。

九世紀中的權力來源總共可分爲三種：（一）一切權力，不論政教，都是從上帝得來的；（二）政治社會的最高權力就是法律，這種法律是代表正義的原理的；（三）一切政治權力是直接從社會來的，因爲法律是社會的習慣，不得社會承認便沒有權力可說。到了十一世紀政權來源的觀念似乎很有一點變遷，很有許多人疑惑—

并且否認一政權從上帝而來的話；國家究竟有沒有道德的職務和目的，已經成為問題了。在前幾世紀中政府利用教會的勢力來統一人心，教會也利用政府的勢力來征服異教和叛教徒；到了現在教會的基礎已漸漸穩固，教會的敍任已經不要仰仗帝王的勢力，日耳曼的土地和財產多半已經歸到主教和住持（Abbot）手中，主教和住持可以脫離帝王的支配，祇受教王的支配。故在這個時候，教會中人不一定要仰仗政府的勢力，因而不大看得起政府了。

格來高七世要算是反對帝王神權說最重要的人，他雖然不是發明這派理論的第一個人，總可說是應用這種理論明目張膽的攻擊政權的第一個人。且看他致威廉第一的書（一〇八〇年）中說：

上帝因為要世人肉眼常能看見這個世界的美，故造日與月兩種無上的光明去照耀著他。上帝對於人類也是這樣：上帝惟恐那照他自己的影子造成的人或致被引誘到不可挽救的危險路上去，故於教會師保和王朝官僚之中籌備下了種種治人之具。所以你若要我將來當那可怕的『裁判日』在

那鐵面無私的裁判官(造物主)之前，替你答辯；那麼，請你自己想想：我難道不當很勤勉的籌備你的拯救嗎？你難道不該為自保計快快服從我嗎？

由此看來，格來高七世不但反對政權高於教權的學說，並且反對政權與教權平行的學說。他的理想政治凡是基督教國都應該成為世界的帝國，奉上帝的代表教王為一國最高的元首。

格氏論政權與教權的關係，都散見書信之中。他一〇七三年致路道夫(Rudolph)的信說他很希望政教聯合起來。人類的身體由兩個眼睛支配，所以教會的身體也應該由兩個權力合起來支配。一〇七四年致亨利四世書中又說：如果你能服從王中之王的基督，能保護教會，便可保有王權。一〇七五年致斯文(Sweyn)(丹麥的國王)的書，一〇七七年致海路德(Harold)(丹麥的國王)的書，一〇七八年致奧拉夫(Olaf)(那威的國王)的書，都勸他們服從上帝，並說政權應該服從教權。但是最明顯的議論，便是前面所引的致威廉一世的書。大概格氏有時也說政權是從上帝得來的，唯一的義務就在維持正義；他也很希望政權和教權聯合，共同一致的統治世界。但是他總以

爲政府是因爲罪惡而設的，政府自身沒有目的，不過以保障教會爲目的，教會是主體，政府不過是保存主體的一種方法罷了。

曼里哥在十一世紀中要算是一個很激烈的政論家，他反對專制的君主幾乎同法蘭西革命的時期的政論家一樣。他以爲政權的最後的來源是由於上帝，但是直接的來源卻是由於社會。凡是照應一切支配一切的人都應該有高出一切人的道德，纔能夠公公道道的行使權力。政權在理論上固然不是不合法不正當的東西，但是在原則上應該要最公正最誠敬的。人民不但不能擁戴一個人，教他在他們自己之上去行使專制；並且還要防禦專制政體。人類和別的動物的區別，就在一個有理性，一個沒有理性。因爲人類有理性，所以他不但要問問『什麼』是應該做的，並且還要問問『爲什麼』要應該做。無論什麼人總不能自己使自己做帝王，必定要人民來抬舉他；人民既已捧他出來，放在他們自己之上，就是想教他興善除惡，爲大衆去執行正義。照曼氏這幾句話看來，帝王是有理性的人民擁戴起來的，人民擁戴他必定有個擁戴的理由，並不是盲從被擁戴的帝王必定要遵守誓約，如果違反誓約，人

民便可冠冕堂皇的去反抗他這種帝王與人民的關係的觀念，簡直不差似洛克(John Locke)，盧梭(Rousseau)一派的民約論。

(三)十二世紀的政治思想

十二世紀中的最重的政治學家要數聖伯訥(St. Bernard)一〇九〇年生、一一五三年死、和塞里斯伯的約翰(John of Salisbury)，大約是一一一五年生、一一八〇年死的。兩個人聖伯訥是個革新的教士，(Monk)極力的想把教父的苦行的和神祕的精神灌注到宗教的實行裏邊去。他是一個最能舌辯的傳教家，最懂得羣衆的心理：如果對一國的大衆說話，他好像生長在這一國之中一樣，如果對一階級說話，他又好像生長在這一階級之中一樣。他在政治和教會之中勢力很大，第二次十字軍東征，差不多就是他慫恿起來的。

聖伯訥雖然是個教士，但是有時也很尊重政權。他以爲教王的職務祇是牧師的，不是君主的。祇有基督一個人是主，教王祇是基督爲世界而用的用人。這種用人的義務祇在撫育，不在統治。但是在別的文字中又很主張教權。他說上帝的兩根劍，

無論是精神的，是物質的，都應該屬於教會，精神的是教會用的，物質的是爲教會用的；前者在牧師手中，後者在兵士手中。大概自聖伯訥看來，政權不必放在教王手中，不是因爲政務是在教會的範圍以外，乃是因爲教王如果管理俗事，便損失教權的尊嚴了。

到約翰出來，便在國家學範圍以內，討論皇帝與教王關係的問題。他是中古提倡國家有機體說的第一個人。他說在教王及皇帝之下的一切人民，籠總叫做世界或國家，以教王及皇帝爲國家最高的機關。又把國家的各部分同肉體的各部分對照比較起來，說君主是頭，元老院是心臟，裁判所是肋骨，官吏及裁判官等是耳目及口舌，行政官是不拿武器的手，軍隊是拿武器的手，財政是腹，農工商民是足，教士是全體的靈魂。因此便認定君王是教士的臣僕，凡不值得煩勞教士的事，都歸他去做。且看他說：

君王的確是教士的用人，凡是不值得教士親手去做的宗教職務的一部分可以用他去做。因爲神法中的各種職務都是宗教的，神聖的，但是懲罰罪犯

是下等事體，不足煩勞教士。

約翰的政治論與其說是法治的或立憲的，不如說是倫理的。他於政府的組織職權的分配及關係，一點沒有說出什麼道理。他的唯一的政體就是君主政體。君主政體的行政組織祇拿他所知道的古羅馬帝國做標準，他的國家的普通觀念就是把羅馬帝國和舊約中猶太的君主政體融合起來的。他說國家以君主爲代表，要想政治得宜，必定要給各部分以適當的職掌，使各部分强而有力，互相補助其他的部分。各部分都不忘自己的福祉，如果別的部分受傷，便一同感受痛苦。故國家真正的一致就在各部分與各部分及各部分與元首之間要有正當的一致的結合。

約翰的著作在政治學史上有重要的兩點：（一）君主與法律的關係，（二）真主和暴君的差別。君主應該服從法律，但是他不是服從他自己制定的法律，乃是服從永遠公正的神法。君主在自己制定的法律之上，但是總在神法之下。教士是保護正義的神法的人，故教士一定在君主之上。約翰也明明白白的承認君主的權力是由上帝而來的。真正的君主統治人民，必定要服從法律；如果以武力去壓迫人民，便是

暴君，故君主的精神就在尊重法律，尊重人民的真正權利和自由；如若不然，名義上雖然是君主，却是名不副實的。暴君沒有權利反抗人民，人民殺戮暴君不但是合法，並且是很合乎正義的。因爲暴君的權力不是上帝給與的，是僭奪上帝的。上帝給與這個人的權力，這個人便是執行法律和正義的人；這個人如劫奪上帝的權力，便是蹂躪法律和正義的人，故殺戮劫奪上帝權力的人，便是人民正當的行爲。他這種誅戮暴君的思想，大概都是受了研究聖經及希臘羅馬歷史的影響。

本章參考書

Taylor—The Mediæval Mind. 第三十七章。

Carlyle—Mediæval Political Theory in the West 第一卷自第十六章到二十一章、第三卷第二篇自第一章到第八章。

Bryce—Holy Roman Empire. 第七章。

Maitland—Gierke's Political Theories of the Middle Age.

第四章　阿奎拉聖太摩士

(二)經院學派的來源

從希臘滅亡一直到十二世紀，這一千四五百年中嚴格說起來，簡直可說沒有政治哲學家出現。但是羅馬當共和時代，雖然沒有政治哲學家，還有幾個正統派的政治學者；到了中古，一般基督教父和神學家，雖然引起政教的衝突，可是他們的議論純是『武斷』，幾乎沒有一個人在哲學的基礎上討論出來政治的理論。直到十二世紀以後，智識的生活纔漸漸的發動，包含『經院哲學』(Scholasticism)的文學纔接續出現。

經院哲學就是把哲學同神學融合起來，使哲學附屬於神學。換句話說：就是使知識與信仰調和，把知識附屬於信仰。早年的經院學派，從九世紀到十二世紀，苦於沒有材料，故僅僅的拿『黑暗時代』輸進來的斯多亞派和新柏拉圖派的理論的大概，做他們議論的根據，並沒有人知道亞里士多德的著作。自回教的始祖摩哈默德 (Mohammed)（大約生於五七〇年、死於六三二年）征服各地後，回教徒的勢力，便由埃及和非洲北岸侵入西班牙。亞剌伯人在那時已經研究希臘的算學，天文學，醫學，和別的自然科

學；亞里士多德的哲學也因新柏拉圖派輸進亞剌伯。回教徒統治西班牙的時候，極力把亞剌伯的文化輸進西班牙。故到十二世紀下半期，亞里士多德的全部著作又由西班牙輸進歐洲各處，大學校中且拿拉丁文翻譯過去做課本。未久又因爲十字軍東征，把希臘的著作帶回歐洲去，所以到十三世紀中期，歐洲的學者纔能够看見希臘大儒的著作。因此便把經院哲學造成完完全全的形式。經過許多註疏家的解釋，便把基督教義和亞里士多德的哲學融合起來，在武斷無理的基督教的外形上，披上一件哲學的『外套子』。

經院學派的最大的目的就是想把宗教與哲學調利起來，造成一種人神一致的哲學。所以一方面引用亞里士多德的博大含蓄的理性論，一方面引用教父的武斷的神學，糊裏糊塗的調合起來。幷且硬把亞氏的學說拉進來，做他們基督教中的正宗哲學。自從這個學派成立之後，歐洲思想界便很吃了一點虧！

經院學派中第一個學者要算阿奎拉聖太摩士(St. Thomas Aguinas)。（生於一二二七年、即宋理宗寶慶元年、死於一二七四年、即宋度宗咸淳十年·）他的著作固然是完全爲武斷的神學支配，但是使政治

學恢復從前的位置，把他重行送到科學的範圍裏邊去；要算是從他起首了。可是十二世紀的神學運動也不單是亞里士多德的影響。教會的教義，一方面受柏拉圖理想的支配，一方面又受奧格斯庭神學的支配。奧氏在五世紀中要算是宗教的思想和希臘哲學的唯一的調和家，後來的教會幾乎沒有人不受他的影響。太摩士政治思想受奧氏的力量很大，所以他的政治哲學簡直可以說是亞氏奧氏兩人的『混血兒。』

太摩士雖然祇活到四十來歲，但是他的著作總算很多。關於政治的著作，有亞氏政治學註解和君治論（Rule of Princes）兩種。第一種全是註解，沒有加入自己的意見；第二種是專門說政治學的，可惜他沒做成功便死了！這四卷書中祇有第一卷及第二卷的一部分是他自己做成的；此外都是受他教育的弟子們續編的。他的政治理論雖然沒有特出的地方，但是法律的定義和分類，對於後世也很有重大的影響。

（二）法律的觀念

太摩士的法律觀念可算是由古代法律觀念變成近代法律觀念的一個媒介。希臘人總把法律看作真理的指示，羅馬的法家有的把法律看作真理的指示，又有的把他看作意志的表示，太摩士的法律定義是：

法律是統治社會者為公同的幸福而發布的真理的命令（神學第二卷）

從這個法律定義上看來，太摩士的法律觀念一方面承認他是真理的指示，一方面又承認他是意志的表示，這就是把近代的法律要素—意志—加入古代的法律要素—真理—之中來了。

太摩士把法律分為四類：(一)永久法，(二)自然法，(三)人類法，(四)神聖法。永久法是在上帝精神之中，統治宇宙的大法。自然法是在永久法中的有理性的動物所專有的，由此可以判定善惡，求得真正的目的，人類法是人類的理性把自然法應用到特別的人世間的事件上去，神聖法是補充人類理性的缺點，使人類得以尋求現世界以上的福祉。這種神聖法就是基督教中的『天示法』(The Law of Revelation) 他這種法律分類原沒有什麼精彩，不過他把法律看作『行為的規則和標

準，』把法律的發生看作由超羣出衆的人而來的，同時又以公布爲必不可缺的要素：這是他把法律一方面看作規則，又一方面看作命令的結果。但是他雖然把法律看作在上的人的命令，又同時說法律不能由個人隨意發布；祇有社會全體或統治社會的公人，爲公同的幸福，纔可以發布法律。要想使法律有效，不能不有强制力；但是個人祇可以勸告人，絕不能夠强制人；故個人由理性發表出來的命令，並沒有法律的資格。

太摩士四種法律之中，如永久法神聖法兩種，固然可以代表基督教徒的信仰，但是在政治學史上還沒有他的自然法和人類法兩個觀念重要。他把自然法看作求善避惡的普通規則，別的特別規則都不過是爲達到這個目的的合理的方法罷了。人類是有理性的動物，故人類得分受這自然法，並服從這自然法。人類法使人怕懼，是維持和平的社會生存所必不可少的東西。人類法是從自然法而來的；不是從自然法的原理上演繹出來的，便是應用自然法的原理。由此看來，太摩士雖然把法律分爲四種，但這四種法律都有從屬的關係；就是永久法爲一切法律的大源，神聖

法不過是上帝制定而垂示人類的永久法；自然法不過是永久法的應用，人類法又不過是自然法的應用。永久法是支配全宇宙的，自然法是支配宇宙中間一部分有理性的動物—人類—的，人類法又是應用自然法來支配塵世間實際生活的因此，便說在自然法原理之下，一切人類都是一樣的；祇是從這個原理之中演繹下去的結果，便發生各種差別，譬如强盜本是直接違反自然法的，但是在凱撒時代的日耳曼人並不認他爲惡。至於人類法既認爲是應用自然法的原理，那麽，凡是違反自然法原理的法律當然不能承認他是法律了。

太摩士既已承認自然法是宇宙的真理昭示人類的，那麽，在這種自然法之下，當然是人人自由人人平等的了；但是他並不這樣主張。在他看來，人類一切制度總以謀公同的幸福爲目的，如果爲人類生活的利益設想，便是改變自然法，把公共財產變爲私有財產，把自由的人類變成奴隸，也沒有什麽不可以的。這些地方幾乎和前幾世紀的基督教父的主張一樣：一面承認在自然之下人人平等；一面又承認奴隸制度和强制的政府爲合法。由此看來，太摩士的法律，除掉永久法是永久不變的

之外，其餘如自然法，如人類法，都可以隨着人世生活的情形變遷的。

的，這就是他承認人爲的成文法是權利的淵源了。但是他的成文法的效力，不是因

太摩士把自然權利同法定權利分得很清楚，以爲法定權利是由人類法而來

爲制定而生的，乃是因爲合乎自然法而生的。所以在他看來，就是成文的法律，如果

違反自然法，祇能算作敗壞的法律，老早就沒有拘束人民的效力了。這都是太摩士

法律定義和解釋與前人不大相同的地方。說得好聽一點，說他是調合亞里士多德

和斯多亞派的法律觀念而能夠『集其大成』；說得不好聽一點，便是把亞里士多

德斯多亞派基督教父和羅馬法家等種種不同的法律觀念雜湊在一塊，成爲一個

『牛溲馬勃』『俱收並蓄』的『雜貨鋪子！』

(三) 政權的性質和形式

太摩士的政治思想大概有三種來源：第一個來源就是亞里士多德，不但適用

亞氏的理論，並且連方法也適用他的。第二個來源是舊約。第三個來源是奧格斯庭

翻譯的羅馬史。

太摩士的社會起源觀，幾乎和亞里士多德一樣，也說人類是天然的社會和政治的動物，比較別的動物格外有羣衆生活的必要。自然給別的動物以齒角羽毛，教他們自行保衞；至於自然給與人類的祇有理性，故運用理性以求到生活上所必不可缺的知識，便是人類特性。人類生活第一個條件就在合羣。合羣然後纔能互助。為什麼呢？因為舊約上說：

二人為侶，勝於一人獨居，可相助以有成。（傳道第四章九）

但是祇知道羣居，沒有為公共幸福來統治這一羣的人，也不能成為社會。因此便以謀公益私益為政府正當不正當的標準，如果政府不是為社會謀公共幸福，祇謀私人利益，便是不正當的政府。因為舊約上又說：

耶和華諭我曰：人子，當傳我命，責以色列族之牧羊者曰：『主耶和華云：「以色列族之牧者自顧其身，不牧羣羊，禍必不遠矣。」』（以西結書第三十四章一及二）

他這種以政府的目的來決定政府的性質的觀念，完全是從亞氏正當國家和腐壞國家的分類上脫胎而來的。

但是太摩士也有許多地方和亞氏不同的，譬如亞氏的國家的領域祗以城市爲限；太摩士却更進一步，承認郡縣（Province）或王國爲國家的領域，以包括許多城市的王國爲禦敵時候的財源。把郡縣正式的收入政治學的範圍之中，要算是自太摩士起首了。太摩士固然也同亞氏一樣，對於王政和民治沒有一定的說那種政體是絕對的好；但是亞氏總是偏重民治政體，太摩士總是偏重帝王政治的。太摩士的政治學的基礎幾幾乎是完全建築在『和平』與『統一』兩個名詞之上。他極相信『個人統治總比多數統治便利些』。且看他說：

一切順從自然的物事都是最好的，因爲自然無論在什麼地方都發生最好的效果。但是一切自然的政府總是一個。在人身各種肢體之中，有一個肢體，統治一切肢體便是心；在精神的一部分中間，又有統治一切的一種力量；便是理性。在一羣蜂子之中有一個王，在宇宙之中有一個創造一切統治一切的一個上帝。這是合理的，因爲每一個羣衆都是從一個地方來的。所以……人類的社會必定要歸一個人統治纔好。（君治論第一卷第二章。）

因此便主張郡縣和國家都應該受一個王的統治，纔能享受和平。他這種思想並不是有意的拋棄亞氏的學說，祇是當時政治情形逼迫他，使他不知不覺的變成時代的產兒。因爲受時勢的激刺，故一方面想把許多王國統一起來，成爲一個和平的國家；一方面又想把國家的目的定下，設下一個和平的統一，免掉因謀私利而起的戰爭。

但是太摩士雖然說社會的起源由於自然的需要，由於人類理性的動作；却又受了經典的感化，把政權的來源看作上帝的賦與。要問他從什麼地方證明政權是從上帝來的呢？他便答道：聖保羅說過『上帝以外無權力』。箴言（Proverbs）篇中說過：『王的心在上帝手中，叫他怎樣便怎樣』。他利用亞氏哲學中的『最後原因』和『第一動因』的理論，來證明他武斷的學說，這就是他受基督教的獨斷精神感化的結果。不但太摩士一個人是這樣，凡是經院學派幾乎沒有一個能够脫掉這種不合邏輯的理論的通病！

他把人類對於人類的支配權分做兩種：（一）主人對於奴隸的關係；（二）君主

對於人民的關係。奴隸制度是因爲罪惡發生的，—同與格斯庭的主張一樣，—國家制度是由上帝賦與人類的社交性而生的。社會要有秩序，秩序就含有不平等的意思。故指揮的權力便是根據於神的制裁而生的。他這種不平等的秩序觀，就是封建制度的產物，和中國的儒家寓倫常於尊卑貴賤之中幾乎是完全一樣的。

太摩士雖然同亞里士多德與格斯庭一樣，主張奴隸制度，但是亞氏以爲奴隸制度是天然生成的；（見第一編第四章第六節）奧氏以爲是人類罪惡的結果，（見第三編第二章第三節）太摩士却以爲是鼓勵軍人勇氣的方法。他說：『使戰敗的人做奴隸，就是警戒人教他不要戰敗的最有功效的法子。』這種奴隸制度觀，自功用上說來，似乎比較亞氏與氏更實在得多了。

太摩士的政體分類也有王政，暴政，寡頭政體，民治政體，立憲政體，和貴族政體幾種。他的政權分類也有四種：（一）神俗的權力，（二）皇王的權力，（三）政治的權力，（四）經濟的權力。他所說的神俗的權力就是指教王的權力說的。大概太摩士最重要的政治學說，就是在這四分五裂亂七八糟的社會之中，高唱和平統一的理論；同

時又把交通，貨幣，權衡制度等設備的權力，收入國家權力範圍之中，並把保護貧民等慈善事業看作國家應盡的義務。由此看來，他很可算是從城市國家的政治學變到郡縣國家的政治學，及從無政府無組織的政治實際變到和平的統一的政府組織的過渡時期中一個代表。

(四) 教權與政權的關係

中古的宇宙構成的原理就是『單一』(Unity)，無論在什麼地方，總應用這種『單一』的原理；單一總先於多數，一切的多數總是看作從單一而來的。所以中古的一切秩序，就是以多數服從單一的指揮。教權與政權的爭論，也是根據這個單一的原理而起的，無論是主張政權高於教權，或是主張教權高於政權，但是兩下都祇承認一個最高權。這種單一的原理，可以說是支配中古人心的最大的勢力。太摩士關於政權和教權的關係的議論，不過是把教界前輩的議論總括起來，將駁雜紛歧的理想，構成整整齊齊的有系統的哲學罷了，他自己實在沒有什麼發明的地方。

從前亞里士多德說過，國家最終的目的便在『道德的生活』，但是太摩士却不

是這樣主張。他以爲人類不是爲道德而生活的，乃是由道德的生活，享受上帝永遠的褒賞的。如果這個目的單由人類的道德可以達到，那麼，祇要有行使政權的君主便夠了；如果這個目的超出乎塵世之外，那麼要想達到這個目的便不能不有更高的機關；換句話說：便不能不有宗教的政府。君主祇有支配塵事的權力，不能引導人類求更高尚的目的。因此便說君主是在基督教的法律之下，在這個範圍之內，應該要服從牧師的指導。爲什麼呢？因爲真理不是可以知識得來的，是由信仰或神示感得的。所以說判斷事情的最終的權力，必定要在教會，因爲教會便是感得眞理的地方。

照這樣看來，太摩士是主張教權在政權之上，教王就是基督教國的元首了。但是教王的權力祇對於有宗教性質的事項，纔可以超出政權之上；至於政事仍然要歸君主支配。——這就是太摩士限制教權的方法。他又在神學中說明基督教國對於非教徒叛教徒和異教徒的態度。他以爲國家對於從來沒有奉過基督教的人，與既奉基督教又入異教的人，方法應該不一樣。就是對於非教徒可以寬恕，對於叛教徒

絕不可以寬恕。又對於非教徒能不能在信徒之上行使政權的問題，也很用意解答。他分作兩層說：(一)從新建設政權，(二)既已成立的國家。非教徒如果在信徒之上，從新建設政權，那是教會所不能容許的。如果是已經成立的國家，便又不同。君主與臣民的關係是由人類法而定的；信徒與非教徒的差別是由神聖法而定的。神聖法不是破壞根據於天理的人類法的。故不能以君主是非教徒的理由，便把支配基督教徒的權力破壞了。但是教會有由神聖法而來的完全的權力；所以要下令廢止非教徒的君主的權力，這個命令便是最終的命令，沒有別的權力可以變更他的。君主如果叛教逃入異端，教會可以宣告『革除』解除臣民服從他的權力的義務。太摩士這種主張，並不是他的創見，不過把中古的教界先輩所已經說過的話總集起來罷了。他這種議論一方面可以代表中古教界的普通思想；一方面可以證明教會在中古時代實際上的勢力。

(五)太摩士後的思想和政教情形

前邊說過太摩士的君治論有一大部分是由他的弟子們補成的，這個弟子名

叫羅馬拉士(Aegidius Romanus)。羅馬拉士的研究方法很有系統，議論也很精當；但是總不能跳出亞里士多德和太摩士的範圍。他以爲包括城市在內的國家，比較亞氏所說的城市國家，格外可以自己供給自己。太摩士專門注重禦敵一點，羅馬拉士且說無論是人類生活的物質的供給，無論是人類生活的道德的刺激，聯合許多城市而成的國家都勝似以一個城市而成立的國家。——這是羅氏比較前輩的議論格外進步的地方。羅氏也同他先生一樣，贊成君主政體，但是他又更進一步，主張長子世襲法，認定這個方法是君主傳統的最好的方法。羅氏的法律與權利的關係論，比較前輩說得格外的明白。他雖然把權利分爲幾種：卽成文法的權利，不文法的權利，普通權利，特別權利，自然權利，法定權利種種。但是總以爲這些權利都不過是自然權利和法定權利兩種罷了。他認定法律也祗有自然法及人定法兩種。他的法律觀念很以人的意志和命令爲重要的原素，所以他說：

不是有指導公共幸善之責的人所發布的，不是法律，因爲法律如果是神聖的，是自然的，便是上帝所制定的。

又說：

不論何人，都能够引導或勸告別人做正經事；但是這一類的引導勸告不叫做法律，因爲他沒有强制的性質；祇有使這些引導和勸告備具法律的性質，纔可以叫做法律。

由此看來：羅氏的法律觀念已經漸漸由真理的指示方面趨重到意志的表示方面來了。羅馬的法家的權利根據，與其說放在法律的基礎上，不如說是放在自然或理性的基礎上。中古時代，把上帝與自然或理性合而爲一，故又把自然權利的基礎放在上帝的意思上。所以自然法成爲法律，就是因爲說是由神意制定拿來拘束人類的。這種自然法的觀念，支配中古多少年的人心，直到宗教改革之後，纔使自然法與上帝分開，纔不承認自然法是上帝的强制力。

十三世紀的思想可以說有一種特別的趨勢：就是從前的政教之爭，大半多是意氣用事，遇到一個問題發生，便紅臉豁齒的爭辯；現在政教之爭，多不注重時事的問題，却注重學理的研究；從前動不動就想拿激烈的議論鼓動人心；現在却平聲靜

氣的求哲學上的根據。太摩士一派就是這種趨勢中的代表；也可以算做擴張教權的「殿軍」。太摩士死後二十年的光景，就有鮑里福士八世和肥立布四世之爭；這個爭鬬纔了，不久又有約翰二十二世（自一三一六年到一三三四年做教王。）和巴維利亞的路易（Lewis of Bavaria）（自一三一四年到一三三八年在王位。）之爭。自此以後，思想界對於前幾世紀擴張教權的學說，根本懷疑，大聲疾呼的提唱反對教權的議論。從前擴張教權的根據，都在亞里士多德和奧格斯庭的著作裏邊；現在他們又重新熟讀亞氏奧氏的著作，重新加以解釋，又從經典中極力搜求反對教王特權的議論。因此政治學說又發生一種新趨向，變成宗教改革派宣傳自家宗旨的武器。

本章參考書

Dunning-Political Theories Ancient and Mediæval,（第八章，本章的敍述大半是根據這一章的。）

Poole—Mediæval Thought,（自二三九頁到二四六頁。）

Taylor—The Mediæval Mind,（第二卷第四十一章。）

Thilly—History of Philosophy,（述經院學派章。）

第五章　亶特

（一）亶特時代的背景

亶特(Dante Alighieri)一二六五年生、一三二一年死，本是一位詩人，可算近代意大利文學的老祖宗。他既是羅馬教的信徒，同時又是主張統一宇內的君主制的人。他的名著就是君政論(De Monarchia)一書；非吉士(Figgis)說：蒲徠士說他這部書『并不是預言祇是尾聲』但是從實際上看來，却含有兩種性質在內—既是尾聲，又是預言。他的普遍帝國的理想，經院學派的論理，和尊敬羅馬，都是說明地上神國的尾聲。但是他抬高政權，是把政權放在教權之上，却是近代國家和帝王神權說的預言。（見非吉士的From Gerson to Grotins三二頁）照這樣看起來，亶特的思想，可算是一方面代表過去的教界的普通思潮；一方面又開闢近世國家理想的一條思路。

我們如果要研究亶特時代政教思想的情形，就可以知道亶特的思想確是羅馬那個時代和意大利那個地方的產兒。羅馬的政教之爭，在十二三世紀中固然算是達到極點；但是這時衝突的焦點，並不在教權的名稱，却在教權的實際。這時教王

不但有支配精神事務的權力，並且有支配政治事務的權力。當時贊助教王的人，多把教王的權力推尊到絕對無限的地位。他們以爲一切的物權都不是由政權支配，祇是由教權支配的。兒子繼承遺產，不是得自他父親的，是得自教會的；父親祇能夠生出兒子的肉體，還有比肉體更重要的精神是教會再造的，故凡是不信教的人都不能正正當當的得有財產。教王管轄區域之內的教士又享有免稅的特權，如果不得教王或教徒自己的允諾，便不擔負國家的租稅。往日歐洲世界完全仰仗教王的權力，纔可以維持，所以教會第一件事務就在化各國人民的特性而爲普遍性；現在各國的人民特性已經確實發見，造成一個新局面了，各國的安寧幸福都不一定仰仗教會的保障了。在這樣情形之下，反極力推尊教權，怎能彀不惹起各國人民的反感呢！

亶特是意大利的人，意大利歷史的特性：就是種族不同，方言不同，政治的利益不同，進化的程度不同，遺傳的習慣不同。雜亂無章的情形比較那一國都厲害。一直到了亶特的時候，都沒有一個有組織的政治團體。中央旣沒有能彀統一全國的政

府，各城市也沒有完全的自由。這種、無、政、府、的、意、大、利、的、歷、史、狀、況，就是、激、起、亶、特、統、一、宇、內、的、君、主、制、的、政、治、理、想、的、原因。

大概十四世紀正是人心厭亂的時期，君主之間互相衝突，城市之間互相競爭，地方上的自由又被暴君破壞完了。亶特生在這時，不得不激起愛國的感情，不得不設法修正當時的制度。他的思想本同太摩士一樣，都是中古思想的代表；不過一個推尊教王的權力，一個推尊皇帝的權力罷了。他的方法用的是推測式（Syllogism）。他自己就是一位神學家，法律家，經院學派的玄學家。所以邁爾士說：『他這首詩（Commedia）叫做中古主義的史詩。就是中世紀生活和思想的概略。他的神學就是中古教會的神學；他的哲學就是經院學派的哲學；他的科學就是他的時代的科學。』（見中古中近代歷史二五四頁）但是因爲他自由研究古典思想獨立判斷自由，且富於批評的精神，故又推爲『再生時代的先驅』

（二）國家的目的

亶特的家庭本是反對皇帝的教王黨（Guelf Party），但是因爲時代的要求，後

來竟變爲贊助皇帝的保皇黨(Ghibelline Party)。那時意大利的社會，階級，家族，差不多接續不斷的相爭，沒有一個機關可以統治全國。亶特被時勢的激刺，爲政治的問題冒了許多危險，結果便不能不使他大聲疾呼的鼓吹和平統一的君主制。

亶特的君政論中有三層理想：(一)確信有一個普遍的帝國存在；(二)羅馬無論從宗教歷史或政治歷史上說，都必定要做這種帝國的主體；(三)這種帝國之內，皇帝祇由神權統治，不受教王的權力支配。他所說的君主政體，祇是政事的君主政體(Temporal monarchy)，是以一個君主在一切人民之上統治一切事務。爲什麼要有這種君主政體呢？因爲人類的目的在有兩種幸福：一是地上的，一是天上的，要想得到地上幸福的生活，最重要的條件就是『和平，』保障和平的制度就是國家，國家最好的政體就是君主政體。爲什麼把和平兩個字看作求幸福的最重要的條件呢？因爲人類和個人一樣，個人必定要平安無事，智慧纔能夠造得完全；人類也必定要在和平中過安安靜靜的生活，纔可以自由自便的做他們自己應該做的事體。大概自亶特的眼光看來，和平比快活，榮譽，長生，康健，富裕，氣力，美麗，都重要，故把普遍的

和平看作一切事業的根本，把國家看作保障和平的制度。這是四分五裂雜亂無章的意大利，政治與宗教衝突，王侯與王侯衝突，陷入無政府無法律的窮境的中世紀應該產生出來的思想。

(三)普遍帝國的理想

亶特的思想雖然是融合亞里士多德太摩士和聖書中的議論而成的。他的材料雖然是從羅馬人的歷史，希伯來人的歷史，和羅馬法教會法中搜檢出來的；但是他的結論很和他們不同。他的理想國家就是普遍帝國；以普遍帝國爲裁判列國紛爭的唯一無二的好法子。且看他說：

兩個君主之間，誰也不服從誰，有了衝突便應該有裁判的方法。因爲誰也不服從誰，誰也不能裁判誰，(因爲沒有在平等之上的平等的規律)故必定要有制服兩方面權力的第三個君主。君政論第一卷第十章。

亶特很注重自由認定自由第一原則就是意志自由；自由最能夠自由的，就是在君主政體之下的生活。因爲國家的目的就在自由，在這種國家之中的人類都是爲自

已而生活。市民。並不是爲執政官的幸福存在的，國民。並。不。是。爲。君。王。的。幸。福。存。在。的；執。政。官。都。是。爲。市。民。的。幸。福。存。在。的，君。王。都。是。爲。市。民。的。幸。福。存。在。的。因。爲。法。律。是。爲。適。應。國。家。而。造。的，不。是。國。家。爲。適。應。法。律。而。造。的，所。以。在。法。律。之。下。生。活。的。人。不。是。爲。立。法。者。而。生。的，是。立。法。者。爲。他。們。而。立。的。就。政。治。的。方。法。說：執。政。官。和。君。王。雖。然。是。人。民。之。主；但。是。就。政。治。的。目。的。說：却。是。人。民。之。僕。因。此。便。斷。定。君。主。是。一。切。人。民。的。公。僕；因。此。便。認。定。君。主。政。體。是。爲。世。界。安。寧。幸。福。所。必。不。可。缺。的。政。體。

大概自亶特看來，世界祇有在共戴一個君主，受治一個政府之下，纔能造成普遍的和平。普遍的帝國，最能够適合人類的單一性，最足以表明造物主的唯一性。要想使列國諸侯的紛爭得到最終的裁判，要想使執行正義的人有自由的意志，除掉世界的君主政體之外，再沒有別的法子。亞里士多德以增進人民公同的幸福，爲政府善良的標準；亶特以普遍帝國制爲保持正義的唯一的好方法，就是從他的原則中演繹出來的。但是這種普遍帝國却不是把地球上所有的地方政府一齊取消掉，造成一個萬權集中的獨裁制；在這種帝國之下，還容許支配特殊民族的特別法律

存在，君主不過是調和各種特殊的社會，成就終局的和平罷了。所以波羅克說：「亶特所說的君主並不是個普遍專制者，祇是在特別國家的君主之上有較高地位的一個總管，保持他們中間的和平。用現在的話說起來，他有國際裁判所的權限」（見他的政治學史四〇頁）從亶特的統一政府，君主公僕，和容認地方政府等觀念上看來，簡直是近代的政治學者，很不像中古的經院學派的神學家。

（四）神性的政權論

亶特的普遍帝國是以皇帝爲中心的政治團體，不是以教王爲中心的宗教團體。在他看起來，那時的神聖羅馬帝國就是從前以人民爲權力來源的羅馬帝國的化身，是一脈相傳的正統，不是節外發生的旁支。羅馬帝國是羅馬人建設起來的，羅馬人民因爲戰勝的結果便直接從上帝得到帝國的權力。羅馬皇帝就是人民的代表；神聖羅馬帝國的皇帝就是繼承從前羅馬皇帝的正統的人，所以斷定皇帝的權力是直接從上帝得來的，並不是從教王得來的。

他說羅馬帝國的權力是直接從上帝得來的這句話，到底有什麼證據呢？他的

解釋很有一點趣味。他推尊羅馬共和時代的英雄，說羅馬的征服世界是爲公共幸福而戰的，他們戰勝世界，成爲世界的帝國，完全是由神意決定的。且看他說：

戰勝全世界各民族的人民造成世界的帝國，便是由上帝的判斷而戰勝的。（君政論第二卷第九章）

在他看來，由戰爭判定功罪便是正義終極的判斷所以他說：

從決鬬贏得的就是從正義贏得的（同前、第十章）

他以爲無論是用腦力用體力決鬬勝利者就是正義所在。這種以勝敗判別邪正的理想，雖然是中古思想的代表；但是骨子裏也含有『優勝劣敗』『適者生存』的道理。

因爲羅馬國家的權力是神授的，那麼繼承羅馬帝國一線相傳下來的神聖羅馬帝國的權力自然也是從上帝直接而來的了。教王並沒有由上帝由帝王或由人類全體或多數—得到過一點權力，所以他那裏還有權力可以讓給皇帝呢？加爾滿大帝的權力並不是教王給他的，也是直接從上帝來的。上帝創造各種各不相同的權力，這各種權力都是人類安寧所必不可缺的。世界帝國中的各種權力就是由上

帝直接授與的。照亶特這些話看來，可見得他的議論雖然是根據於亞里士多德的邏輯，和法理觀念的地方多，根據於教會經典的地方少；但是他反對教王的議論，也不過是『人云亦云』的，一點都沒有躍出他從前兩世紀反對教王派的議論的範圍。不過那時一般教王黨都依靠傳說，亶特却不是這樣，關於這一點很可以算做宗教改革的先驅。

本章參考書

Symonds—The Study of Dante,
Bryce—Holy Roman Empire, 第十五章.
Church—Dante, 從一三頁到四八頁，及從八四頁到九七頁.
Taylor—The Mediæval Mind, 第二卷第四十四章.
Dunning—Political Theories Ancient and Mediæval, 第九章第四節.

第六章　馬獻僚和奧鏗

（一）十四世紀的政教衝突

馬獻僚(Marsiglio of Padua)（一二七〇年生、一三二四年死。）和奧鏗(William of Ockam)（生年無考、大約是一三四九年死的。）兩個人的政治思想可以代表巴維利亞的路易和教王約翰二十二世的衝突的時候的普通思想這回的衝突是因爲路易和他的從弟爭日耳曼的王位，約翰被法國國王慫恿不承認他兩個人並提出第三者繼任因此便釀成很激烈的競爭。又因爲約翰攻擊法蘭西士會(Franciscans)（是法蘭西士(Francis)創設的，法氏是一一八一年生、一二二六年死的。）的貧窮主義，所以大受這一派人的反對，這派人中最能幹的人要算馬獻僚詹敦的約翰，(John of Jandun)和奧鏗諸人所以這些人都起來去反對教王。

這時尊君抑教的思想，幾乎成爲普通思潮。亶特的君政論就是保皇黨對於教王黨的宣言。又因爲路易與教會演成很久的戰爭，故很惹起一般思想家的注意，發現出來許多辯論的文學。這時的政治學說，與其說是贊助當時的帝王，不如說是反對當時的教王。因爲那時教王的缺德和教會的腐敗已經是有目共見的；實際政治又好像在無政府的狀況之下。要想廓清教會的積弊，要想造成好好的國家，便不得不改造從前的國家理論。這就是這時的政治學說不得不改頭換面的原因。

（二）馬獻像的政治思想

一、國家的目的

馬氏初年本以自然科學著名，因此便做了巴黎大學總長。（一三一三年）在巴黎結識哲學家詹敦的約翰，便同他合著和平保障者（Defenor Pacis）一書，（一三二四年）這部書在中世紀總算是最大的最有創見的著作。凡十六世紀宗教改革的觀念，十七十八兩世紀政治革命的思想，大概多發見在這部書中。他這部書傳播到法蘭西和意大利去，又翻譯到英國去，（十六世紀）故使韋克立夫（Wyclif）路德（Luther）和十七十八兩世紀的革命家都大受他的影響。

馬氏的政治觀念大概得自亞里士多德的多，不像和他同時的人，專門的引經據典的。他擁護王權的議論雖然比較從前的學者也沒有什麼出奇的地方；但是關於政治社會宗教社會的組織和權力的議論，很有許多是由他新發見的。他也和亶特一樣，受時局紛擾的激刺很厲害，所以主張權力是維持秩序的必要的條件。他又眼見那時奢侈的風俗，蹧蹋了許多財物，所以又想藉法蘭西士會來改正當時的風

氣。

馬氏關於政治生活的起源及目的的議論，大概都祖述亞里士多德。他也以爲社會的結合是由人種的天性發生的，政府是維持社會生存所必不可缺的。國家的目的是什麽呢？且看他說：

照亞里士多德說，國家是一個完全的社會，包括各種自足的原理在內，不是單爲求生而設的，乃是爲求所以善其生而設的。這個定義的最後一句話，就是指出國家的終極的目的；因爲過政治生活的人并不祇於求生，——這是禽獸所做的事；他們却想過幸福的生活。第一卷第四章。

因此便斷定一切人類祇要不是喪失理性的，便自然要爭完全自足的生活，自然要想方設法的避免災害。這一派的議論，便是對於中古兵災不斷政府無能的狀況的反抗聲！

二、法律的來源

國家的目的既然在求善良幸福的生活，但是一定要用什麽方法纔可以求得

到呢？在馬氏的意思：以爲政府的實際的活動力就是法律，創造法律的人就是國家的原素。馬氏關於這一點，議論很有些奇特。且看他說：

依照真理和亞里士多德的意見，創造法律人便是人民，—或者是他們的多數，經過選舉或直接在市民普通議會中投票立法；用刑罰的懲創，來命令人在人類社會行爲的範圍以內做些什麼事，或不要做什麼事。（第一卷第十二章）

照他這幾句話看來：法律的來源就是人民。這就是人民主權的原理。這種主張雖然就是亞氏的『主權在人民總體』的意思；但是亞氏不過說國家重大的問題應該受人民的批評；馬氏却更進一步，簡直說人民是創造法律的主人。

馬氏理想中的立法人雖然有兩種：一是全體市民的議會，一是市民委託的一個人或少數人；但是受市民的委託的人嚴格說起來不能算是立法人。他的立法不過是就某種事件在一定的時期受立法人的委任，真正立法人還是市民的全體或多數。馬氏的市民定義仍然和亞氏相同，就是祇以參與政治社會的立法或司法權爲限，小孩子，奴隸，外國人，女人，都不在內。凡是市民的兒子都可以爲市民，除年齡以

外，并沒有別的限制。這種市民的界說雖然有階級和門第的區別，但是對於在階級門第之上的人可算是毫無限制了。

馬氏的人民立法論的基礎，完全是建築在功效上邊的。他也知道全體人民的意見很不容易一致，但是他却不大注重這件事。他所注重的就是經過全體人民討論，經過全體人民觀察，經過全體人民意思製造出來的法律一定是最好的法律。換句話說：他并不是說全體人民很配管理國家，他祇說全體人民很可以批評那樣管理好不好。這就是亞氏『多數人的意見總較少數人勝些』的原理；就是亞氏『雖然不是鞋匠，可以批評鞋子合穿不合穿，雖然不是樂師，可以批評音樂的好壞』的道理。馬氏人民主權說的觀念，本是受羅馬法的影響。皇帝是人民的代表一句話，差不多是羅馬法家的『老生常談；』但是馬氏書中從來不像羅馬人把皇帝看作世界上的萬能的統治者。他所說的君主是由選舉而來的，并不是由於世襲的。這就是他特別受希臘共和政治和政治思想的影響的地方。

三、國家和教會的關係

前邊說過中古的人心無一處不受『單一』的原理支配；見本篇第四章第四節。馬氏的議論也是從這『單一』觀念上演繹出來的。他根據這個原理，奉法律爲最高的權力，由法律組成政府。雖然把國家分爲兩部；立法部，行政部，但是行政部的權力是由立法部給與他的，祇有照着立法部給與的方式做事。所以他的主張很有些像近代的議院政府論。

馬氏論到國家和教會的關係，也是應用這『單一』原理的。他的人民主權論不但應用到國家的組織上，並且還應用到教會的組織上，他的教會論的根據就是完全放在這個觀念上的。他把教會看作全體信徒的社會的結合，并不是單以牧司爲要素的。在教會之中也同在別的社會之中一樣，終極的權力在全體，并不在一部分。表示這種權力的機關就是『總會』(General Council)。這個總會是由全體教徒或代表組織起來的。凡解釋經典，通過革除的刑罰，管理信仰的儀禮，任命教會機關的官吏等事，都由該會用多數投票決定。凡經過這個總會議決的事件，上自教王下至侍僧(Acolyte)都要一體服從。

但是教會組織雖然可以應用政治組織的原理，可是教會的權力職務和目的卻與國家大不相同。照馬氏的主張教會決沒有强制的權力；他的職務衹在鼓勵人家的信仰心，他的方法衹在指示人家真正的道路，勸人順着這條道路前進。但是無論怎樣，都沒有用强制手段的權限。總會自身也不能强行他的議決案，衹能匡救信徒品行上毀廉恥亂秩序等事。所以召集總會，准許入會對於牧司俗人强行教會的意見；都非最高的立法人或主權者不可。但是這還是政教相關的事體，便是純粹關於宗教的事件，如『革除』『離宗』(Interdict) 等教內的處罰，也非由立法人的權力行使不可。教王的權力衹限於宗教，不得參與政事。就是宗教上的事務，如赦罪免罰，皆不是牧司所能做的。教王和主教道德上平等，不過定等級的時候，把教王放在前面罷了。

照馬氏的意思看來，教會是在國家之下的，教會的官吏都是屬於國家的官職。國家得規定任命牧司的條件，牧司職務的章程，和教會及職官的額數；又可以任免牧司，給與薪俸，和監督他們專辦教務。教會所有的土地，半歸國家所有，就是不歸國

有，也要通同受國家支配。國家可以徵收教會土地的稅租。有正當的理由，又可以收用或轉賣教會的土地。牧司的職務祇在自己遵奉神法，來指導人家遵奉神法。牧司固然是管理天國的鎖鑰的人，但是他是以看守的資格管理，祇佩替人家做看牢的瑣事，並不是執行刑罰的人。神聖不可侵犯的教王，經馬氏這場痛罵，雖然保留他的虛名，實際上的權力和威嚴已不啻根本推翻了。從前的思想家多想拿教會來侵佔國家的權限，使國家化爲教會；現在馬氏却倒轉過來，想拿國家來沒收教會的權限，使教會化爲國家。這都是中古的人應用『單一』原理的結論。

(三)奧鏗的政治思想

奧鏗本是英國的一個經院學家，又是唯名主義派；傳說他自小就進到法蘭西士會中。他的文學比較馬獻傑淵博得多了；但是他的政治學說却沒有什麼多大的勢力。他的關於政治哲學的著作，有教王威權的八問題(Eight Questions Concerning the Power and Dignity of the Pope) 和辯證論 (Dialogue)。(前書是個短篇論說、後書雖然殘缺不全、但是一個長篇的著作.) 他的思想很傾向宇宙帝國方面，不大注重中古的君主政體的觀念。

故關於這一點，很有些像亶特，不大像馬獻僚。他雖然也專心致志的研究亞里士多德的政治學，但是不像馬獻僚那樣被亞氏同化。

奧鏗祇注重兩種政體：一是專制政體，一是君主政體。他是很贊成君主制的，但是他以爲君主雖然不受人爲法的限制，却要受自然法的限制，他的國家觀念同太摩士和羅馬拉士一樣，都是把希臘的城市國家根本原理應用到王國上去。不過城市國家是居住在一塊的人民結合起來的社會，王國是以一個君主統治散在各地方的人民罷了。奧鏗把國家的職務分爲三項—創造法律，維持正義，鼓勵道德。但是最重要的職務，就是懲辦叛逆。强制的權力祇在君主手中，不過君主做事應該以公正及有益於人民爲主。

奧鏗的學說，歸綜不外四項：(一)增高的政治權力，(二)拒絕教權侵入政治事項，(三)把自然法看得最高無上，(四)說君主的權力必定要受自然法的限制。但是在這幾項之外，還有他的特別的見解：就是國家有機體論中古的思想，多是由『單一的全體』(Single Whole)的觀念發生出來的，所以有機體說幾乎成爲普通思想。

如塞里斯伯的約翰，太摩士，亶特，馬獻僚……都是相信國家有機體說的；奧鏗說得更加透切。他說：有機體中，常常看見這個機關有代替那個機關動作的能力。譬如跛子的行動常常以手代足；沒有手的人又常常以齒代手。國家和教會，俗人和牧司，都是全體的一個肢體，故有時前者代做後者的任務，有時後者也可以代盡前者的職掌。人類社會同自然的有機體相比較，有時需要機能的互相帮助互相通融的程度，還要比自然的有機體多些。這種有機體的社會觀，在現在固然發見出來種種的錯誤；但是中古的政治上許多重要的觀念，多是從這個根本觀念上發生出來的。例如政教各團體中的社員觀念：一方面祇以社員爲全體的部分，部分雖有變遷，全體依然是獨立不變的，故個體的幸福必定要爲全體犧牲；一方面全體的生活單靠着部分，各部分對於全體都有價值，一部分受傷全體都感受痛苦。——這種觀念就是從有機體的社會觀而來的。再如階級制度：是合許多職業不同，財產不同，品級不同的分子組織成功的。個人無論在什麼團體之中，各有各的職掌各有各的分位。個人的單位，并不是算學上的平等單位，乃是社會上各不相同的單位。——這種職業，有別，分功

易事的社會觀也是從有機體說得來的。唯在有機體的社會觀之下，纔能夠發生團體，纔能夠容許地方制度，纔能夠調劑繁雜不齊的部分成爲一個全體，這就是中古所以發生有機體說和有機體說所以有益於中古的原因。

(四)馬獻僚和與鏗的主權及代表制度論

主權(Sovereignty)觀念自十二世紀以後已經漸漸發生；他的性質是不能轉讓的，不能分開的，凡是附屬於他的權力都衹是由他委託的。君主主權的觀念，差不多遍行於中世紀，但是馬獻僚所說的却是人民的主權。人民主權的觀念大概是從契約的觀念上發生的，把君主放在主權之下，君主就是有主權，也是人民同他定約委託他的。馬氏是個民治主義家，認定立法者就是主權者；又因爲立法人必定要是全體或多數人民，故人民就是主權者。但是馬氏所說的立法人，幷不一定就是裁可法律的或公布法律的，乃是站在他們之上的或背後的全體人民。這種主權不是由人民議會行使，便是由他選舉出來的代表行使。所以在中世紀人民的意志就是國家政務有效的動因。

中古的君主和議會都有代表的性質。但是馬獻僚所說的代表，并不是空空洞洞的全體人民的代表，乃是帝國的各地方或各社會平均分配的代表各地方各社會按照人數推出代表，實在是一種新奇的議論。因為按照階級推出代表，是階級制度中當然發生的事實；但是按照人員數目的多少分配代表，實在可算是馬氏自己的創論。這種議論，在議會政治發達史上，總算是一種很大的貢獻。

馬獻僚的宗教總會的代表組織的計畫，不用說是十四世紀的特創品了；但是奧鏗的宗教總會代表制，也不可輕於看過。他以為一切人民，一切社會，一切團體，在一定的情形之下，都可以為自己立法。教會立法團體的組織最好是由各教區或別的小社會之中一切信徒的初級議會選出代表到中教區(Diocese)或王國或別的政治區域的選舉議會中去，再由這個議會選出代表到總會去；這樣組織起來的總會便沒有教王召集或總理他，也很可以真正的代表教會。這種很平均很完備的間接選舉制，也可算是奧鏗首先想出的。由此可以看出馬獻僚和奧鏗兩個人的政治思想有漸漸脫離中古趨嚮近代的趨勢。

本章參考書

Dunning—Political Theories, Ancient and Mediæval. 第九章第六第七第八三節.

Gierke—Political Theories of the Middle Age, 自第三節至第七節.

浮田和民—政治學史 中世之部第三章.

歐洲政治思想史上卷正誤表

頁	行	誤	正
自序			
一	十	社會學	社會科學
二	三	浮沈捲舒	浮沈舒捲
三	九	那時代	那個時代
五	六	Beutham	Bentham
五	十	我研究	我們研究
第一編			
四	一	Ioniaus	Ionians
七	五	執行官	執政官
九	八	『專以絕仁棄義』	專以『絕仁棄義』
九	一一	人性創造的	人類創造的
一八	五	Craecia	Graecia
二四	一三	易以忽略	易於忽略
二七	九	第三卷後半部	第二卷後半部
四〇	一一	趨道	趨到
四一	一一	底昂西連	底昂里士
七四	二	分析法先	分析法來
八八	八	親信自然	深信自然
九九	八	必然趨多	必然越多
九九	九	越嚮	趨嚮

頁	行	誤	正
一〇四	五	平等法原理	平等的原理
一三三	八	第六、八、二一	第六、八、一一
第二編			
一	九	周信王四年	周平王十八年
一	一一	元徵	元徵
五	一	設立一個	設立兩個
七	四	原素融合	原素聯合
一二	三	兩種注意	兩個注意
一五	五	漸漸落下	漸漸低落下
一六	五	邦歷	那歷
三一	九	社交的	社會的
四四	一三	傳教的	傳授的
五二	一二	高君臣	高君主
第三編			
四	五	那詩羅馬	那時羅馬
二七	一	政治力	政治化
二七	七	受教育的	受教會的
六三	三	二三二一年死	一三二一年死
七二	一	一三二四年死	一三四二年死
七四	三	人種的	人類的